ZEITSCHRIFT
FÜR
PHILOSOPHIE
UND
PHILOSOPHISCHE KRITIK

VORMALS
FICHTE-ULRICISCHE ZEITSCHRIFT

IM VEREIN MIT

DR. H. SIEBECK
PROFESSOR IN GIESSEN

DR. J. VOLKELT
PROFESSOR IN LEIPZIG

UND

DR. R. FALCKENBERG
PROFESSOR IN ERLANGEN

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT
VON
DR. HERMANN SCHWARZ
PROFESSOR IN GREIFSWALD.

BAND 147



LEIPZIG 1912
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.

ZEITSCHRIFT
FÜR
PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH IN LEIPZIG

Band 147. Heft 1

Sind nur Empfindungen wirklich?[1])

Einige Bedenken gegen die erkenntnis-theoretische Grundlegung von H. Vaihingers idealistischem Positivismus.

Von Dr. **Paul Schwartzkopff.**

Einleitung.

Der bewährte Gründer und langjährige Leiter der Kantstudien hat durch seine kürzlich erschienene „Philosophie des Als ob" die Grundgedanken der Kantischen Erkenntnistheorie bis auf einen Punkt geführt, welcher einen Abschluß dieser Denkbewegung darstellt. Weiter scheint man auf diesem Wege nicht vordringen zu können. Das Denken, welches die Vorstellungswelt erzeugt, bedeutet ihm eine künstliche Umformung von Empfindungen, die ihm das einzigobjektive Wirkliche sind. So löst sich die Vorstellungswelt, als eine mit rein subjektiven Mitteln bewirkte „Transformation von Sensationen" (Seite 379, 97 f.), in „Fiktionen" auf. D. h. in Vorstellungsgebilde, die der Wirklichkeit an sich selbst nicht entsprechen, oder sogar widersprechen (S. 253, 606, 151, 11, 18, 23 f., 74, 82, 89 f.), die sich aber dennoch dazu eignen, die möglichste Erreichung derselben vorzubereiten, insofern also zweckmäßige Gebilde sind (S. 54, 65).

Der Grund für diese Zweckdienlichkeit liegt hierin. Die „organische Funktion" des Denkens verarbeitet das Vorstellungsmaterial derart, daß es, unter sich verträglich und übereinstimmend, ein Weltbild produziert, nach welchem das objektive Geschehen berechnet und unser handelndes Eingreifen in den Gang

[1]) Die Redaktionsleitung hatte geplant, dieses Heft völlig für Besprechungen von Vaihingers „Philosophie des Als Ob" zu reservieren. Die Rücksicht auf den Raum hat es indessen mit sich gebracht, daß die eingegangenen Arbeiten auf dieses Heft und das nächste verteilt und neben ihnen einige Artikel anderer Art aufgenommen werden müssen.

der Geschehnisse erfolgreich ausgeführt werden kann. Und zwar gilt dies für theoretisches Forschen, wie für praktisches Handeln und künstlerisches Darstellen (S. 4 f. u. f.). VAIHINGERS Hauptverdienst besteht nun darin, daß er die Rolle, welche die Fiktionen auf allen Gebieten des Lebens spielen, so gründlich, umfassend und prinzipiell darlegt, wie dies bisher auch nicht annähernd geschehen ist. Insbesondere seine Ausführungen in bezug auf die Mathematik, Mechanik und Rechtswissenschaft sind scharfsinnig und in wesentlichen Hinsichten zutreffend.

Den bloß fiktiven Charakter alles Denkens, sowie auch den der Ideen und Ideale (S. 33, 60 f., 64, 216; besonders Teil I, Kap. 9, § 25 u. f.) und einiges andere muß ich allerdings bestreiten. Freilich gibt mir gerade dies Anlaß, einen Vorzug an VAIHINGERS Werk hervorzuheben, um dessentwillen ihm schon allein eine epochemachende Bedeutung für das Verständnis der Philosophie KANTS zukommt. Hat er doch durch eingehende Untersuchung der Schriften desselben endgültig festgestellt, daß schon dieser, nach den tiefsten Motiven und Konsequenzen seines philosophischen Urteils, die Ideen, vor allem die praktischen, als bloße Fiktionen gewertet hat. Hierin ist VAIHINGER also KANTS echter Nachfolger. Nur überträgt er nun jenen fiktiven Charakter von der praktischen auf den vollen Umfang der theoretischen Weltanschauung.

Ich darf wohl sagen, daß mir diese Entdeckung auch persönlich zur Genugtuung gereicht. Denn ich habe letzthin, in meinem „Wesen der Erkenntnis“ (Heidelberg 1909. Karl Winter) nachgewiesen, daß die Konsequenzen von KANTS eigentlich philosophischem Gedankengang jede wirklich objektive Erkenntnis aufheben (vgl. VAIHINGER S. 5, 101). Entsprechend dem nunmehrigen Nachweise VAIHINGERS hat wirklich alles, was KANT von Sittlichkeit und Gewissen, von kategorischem Imperativ und Freiheit, von Gott und Unsterblichkeit „postuliert“, im grunde den Sinn wertvoller Fiktionen oder „Illusionen“, und was davon einer positiven Wahrheit ähnlich sieht, gewinnt das Gepräge der Anpassung an die Vorurteile seiner Zeit. Doch scheinen mir hier auch Töne aus seinen früheren Auffassungen nachzuklingen.

Es ist nicht abzusehen, welche Folgen dieser Fund VAIHINGERS für die Alt-Kantianer, aber auch für viele Neu-Kantianer haben wird, die bisher in der Kantischen Philosophie eine feste Stütze

für eine nicht fingierte Sittlichkeit und Religion zu besitzen glaubten. Besonders wichtig wird jene Änderung des Gesichtspunktes auch für Anhänger der Ritschlschen Theologie werden müssen.

Ich meinerseits habe, angesichts der Konsequenzen KANTS, die auf die Aufhebung jeder echten Wirklichkeit hinauslaufen, auf Fehler in der Grundlegung seines Systems geschlossen und sie nach Kräften nachzuweisen gesucht. Derselbe Mangel wird sich aber auch in der Fundamentierung von VAIHINGERS „Philosophie des Als ob" finden müssen.

Sein Ausgangspunkt freilich erscheint mir als richtig. In der Tat liefern die Empfindungen den elementaren Stoff für das Denken der Wirklichkeit. Auch bedingt ihr symbolischer Charakter eine nur mittelbare und annähernde Erkenntnis der Außenwelt. Eine solche braucht jedoch deshalb noch keinen direkten Widerspruch gegen die Wirklichkeit, oder gar eine Fälschung derselben (S. 290 u. s.) zu enthalten. Wenn wirklich die gesamte Auffassung der Welt nur mit Fiktionen arbeitet, so wüßte ich nicht, wie man dann selbst die Induktion vor dem fiktiven Charakter schützen sollte, und wenn die Vorstellungswelt durch und durch fiktiv wäre, so möchte ich auch die angebliche „Nützlichkeit" einer rein fiktiven Erkenntnis, und damit der gänzlichen Abschaffung der „Wahrheit" (im bisherigen Sinne), bezweifeln (vgl. S. 5, 143, 217, 192 f.).

Doch läßt sich über das Recht zu einer derartig radikalen Aufhebung derselben nur nach Maßgabe einer Untersuchung urteilen, welche die Entstehung der Erkenntnis aus ihren elementaren Faktoren ins Auge faßt. Und so will ich hier meine Bedenken allein gegen jenen Punkt der Vaihingerschen Erkenntnistheorie geltend machen, auf dem sie als auf ihrem Fundamente ruht. Nämlich dagegen, daß nur die Empfindungen wirklich sein sollen. Es muß von hohem Interesse sein, diese kühn durchgeführte Grundanschauung einmal auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen.

1. Auch die Empfindungen sind subjektiv.

Ich hob bereits hervor, daß VAIHINGER auch mir vor der Tür zu stehen scheint, die allein zur Lösung des Problems führen kann. Denn, wenn es überhaupt eine außersubjektive Wirklichkeit gibt, so muß sie von den Empfindungen aus gesichtet

werden[1]). Nur richtet VAIHINGER, in KANTS Nachfolge, den Blick einseitig nach hinten, statt zugleich nach vorn. Denn er nimmt an, es sei schlechthin unmöglich, selbst mittelbar, etwas über die Dinge zu erfahren, die auf der metaphysischen Seite der Empfindungen liegen (S. 94 u. f.). So sieht er sich dann, gleich KANT, genötigt, alle wahrhafte Objektivität in eine falsche, fingierte, nämlich rein subjektive Objektivität, umzubiegen.

Doch wollen wir nunmehr der Prüfung seiner Grundansicht näher treten. Die Empfindungen also sind ihm die „letzte unmittelbare Wirklichkeit" (S. 99, 103, 112). Genauer bestimmt er sie als Empfindungs-„Sukzessionen" (S. 79, 96, 98, 268). Diesen fügt er die „Koexistenzen" derselben hinzu (S. 84, 97, 324, 309, 310). Noch ausführlicher nennt er das „wahre letzte Sein" einen einheitlich zu denkenden Fluß von Sukzessionen und Koexistenzen" (S. 184).

Die einzig wirkliche „Erkenntnis" besteht für ihn demgemäß in der „Einsicht in die notwendigen Aufeinanderfolgen und Gleichzeitigkeiten des Geschehens" (S. 308), in die Verhältnisse, Beziehungen und Gesetze der Empfindungskomplexe (S. 114); in die „beobachtbare Unabänderlichkeit der Phänomene". „Alles andere ist bloßer Schein, den die Psyche darum herum macht" (S. 216).

Ein ander Mal nennt er „wirklich" „nur das Empfundene, das in der Wahrnehmung uns Entgegentretende"; „sei es innerer oder äußerer Natur" (S. 186). Jedoch läßt er, im Gegensatz zu den konsequenteren Vertretern des Empiriokritizismus, auch solche Gegenstände als real gelten, die „nicht bloß etwa einmal in die Wahrnehmung treten, sondern stets wahrnehmungsfähig sind" (S. 89).

Schließlich legt er auf die Gesetzlichkeit innerhalb der Empfindungssphäre den vorwiegenden Nachdruck. So ist ihm das wirkliche Reale an der Vorstellungswelt" die in derselben „bewahrte Unabänderlichkeit der Sukzessionen und Koexistenzen" (S. 94, vgl. 97, 100). Dieses Wirkliche ist ihm „objektiv" (S. 97). In dem Sinne, daß es dem formenden, apperzipierenden (S. 98) Subjekte „gegeben" ist. Demgegenüber erscheint ihm die Verarbeitung der Empfindungen als „subjektive" Funktion.

Nun sind ja sicherlich die Empfindungen der „gegebene" Stoff für die formende Tätigkeit des Subjektes. Ebenso gewiß aber

[1]) Nur in dieser festen Bestimmtheit des „Außersubjektiven" hat der vielfach vage angewendete Ausdruck „objektiv" einen unmißverständlichen Sinn.

sind die Empfindungen, als unleugbare Bewußtseinszustände bezüglich deren Momente, „subjektiv". Oder sollte das Schmecken und der Geschmack einer süßen Speise in einer Welt außerhalb des Schmeckenden vor sich gehen?!

Haben doch auch schon vor KANT, LOCKE, HUME, BERKELEY die Empfindungen als Erzeugnisse des Subjektes erkannt. Auch der große Königsberger bestreitet diese Subjektivität nicht, wenn er die Empfindungen auch nahezu als physiologische Betätigungen behandelt. Für ihn reicht jedoch die formende Auffassung noch in größere, „transzendentale" Tiefen hinein. Denn hier liegen nach ihm die ermöglichenden, ja schaffenden Bedingungen der Vergegenständlichung jener.

Ich erkenne meinerseits an, daß sich in den Tiefen des Seelenlebens die letzte innere Bedingung für das Denken der Gegenstände findet. Aber ich fordere, mit dem unabweisbaren Ausgangspunkte der Kantischen Erkenntnistheorie, diejenigen außersubjektiven Bedingungen hinzu, ohne welche die Anregung des „Gemütes" zur sinnlichen Erfassung der Dinge als Erscheinungen nicht einmal zustande kommen könnte. Auf alle Fälle bestehe ich darauf, daß auch „transzendentale" Bedingungen als subjektiv gedacht werden müssen; wie denn auch VAIHINGER gerade die formende Tätigkeit als subjektiv ansieht. Denn wenn sich in jener eine „logische" Gesetzlichkeit ausdrückt, so kann eine solche nicht außerhalb, sondern nur innerhalb des Subjektes ihre konkrete Wirklichkeit haben. Andere aber als individuelle Subjekte sind bloße „Fiktionen"; wie wir noch näher sehen werden.

Unter diesem Gesichtspunkt ist daher von vornherein nicht ersichtlich, wie VAIHINGER die subjektiven, und zwar gerade die durch das Denken noch nicht verarbeiteten „Empfindungen" als „objektiv" ansehen kann, ja als das einzig Objektive. Den verarbeiteten ließe sich, wenigstens scheinbar, eine gewisse transzendentale „Objektivität" zuschreiben, die durch das Denken bewirkt würde; wie solche noch vielfach umläuft. Er aber mutet allein den unverarbeiteten eine objektive Wirklichkeit zu.

Dies ließe sich vielleicht aus der unwillkürlichen, richtigen Voraussetzung deuten, daß mittels ihrer eine wirklich objektive Welt in Erscheinung tritt. Auch steht er dieser Ansicht, wie sich zeigen wird, an manchen Orten sehr nahe. Aber er will dies nach seiner ausdrücklichen Grundansicht nicht Wort haben. Er ver-

sucht vielmehr, mit dem Empiriokritizismus, den gordischen Knoten, in welchen das Empfinden mit dem Empfundenen verschlungen ist, statt ihn zu lösen, mit scharfem Messer zu zerschneiden. Denn er trennt von dem Empfinden auf der einen Seite das Subjekt, auf der andern das Objekt gewaltsam los, indem er beides für subjektive, fiktive Zutaten zur wahren Wirklichkeit erklärt (S. 84). Den Rest, der dann, als reine Tätigkeit des Empfindens, weder auf der einen noch andern Seite mehr einen Konkurrenten hat, nimmt er hierauf als einzige und bleibende Wirklichkeit und sieht sie als solche, im Gegensatz zur subjektiven Denkfunktion, als „objektiv“ an.

Doch sehe ich jetzt noch von diesem Punkte ab, um später darauf zurück zu kommen. Hier muß es genügen festzustellen, daß sich auch diese „objektive“ Tätigkeit des Empfindens, weil Bewußtseinszustand, in Wahrheit als „subjektiv“ erweist.

Es bleiben demnach in der Tat für VAIHINGER zwei reinsubjektive Funktionen übrig. Nämlich das subjektive Empfinden und dessen subjektive Verarbeitung. Und wenn nun die angeblich in dem Empfinden als solchem liegende „Objektivität“ die einzige sein soll, so würde diese damit überhaupt von der Bildfläche verschwinden. Mit anderen Worten: wir ständen schon jetzt vor dem „Ende aller Dinge“, „dem Solipsismus“. Allerdings verwahrt sich VAIHINGER ernstlich gegen ihn (S. 294). Dennoch bleibt dieser, so viel ich sehe, die unentrinnbare Endlage des Empiriokritizismus.

2. Auch ein übergreifendes Denkgesetz kann wahre „Objektivität“ nicht beschaffen.

Manche Kantianer suchen sich vor solcher Gefahr dadurch zu schützen, daß sie die Denkfunktion über die einzelnen Subjekte übergreifen lassen. Als deren Träger könnte man an sich ein mehr als individuelles, ein Gesamtsubjekt annehmen. Einem solchen schreiben z. B. die Inder das Denken zu. Indessen scheut man sich wohl vielfach schon deshalb davor, weil dies auf einen denkenden Weltgeist hinführen könnte. Und der wird heutzutage von gewissen Philosophen nicht mehr als hoffähig betrachtet. Auch die Kantianer haben folgerichtig für ihn keine Verwendung. Noch weniger die Empiriokritizisten. Man greift daher lieber zu einem unpersönlichen, über den einzelnen Denkenden schwebenden „Gesetz“.

In concreto gibt es jedoch tatsächlich nur denkende Einzelne, wie auch empfindende Einzelne. Die Hypostasierung eines von diesen losgelösten Gesetzes wäre daher eine, und zwar wissenschaftlich unbrauchbare, Fiktion. Auch VAIHINGER hat die abstrakte Natur derartiger Gesetze klar erkannt (vgl. besonders Teil II, § 15). Er versteht darunter nur einen Hilfsausdruck „für die Gesamtheit der Relationen unter einer Gruppe von Erscheinungen" oder „für ein gleichförmiges tatsächliches Verhalten" „unter gleichen Bedingungen" (S. 419 f., 422).

Die Gesetzmäßigkeit des Denkens besagt eben nur, daß die einzelnen, auf die man solche Abstraktion gemeinsamer Tätigkeit beziehen kann, gleichartig angelegt sind. Daher betätigen sie dies in gleichartiger Weise. Das gilt an sich vom Empfinden so gut wie vom Denken. Nur tritt diese Gleichartigkeit im Denken mehr hervor. Denn es besorgt selbst die einheitliche, daher gesetzmäßige, Vermittelung, Beziehung, Verbindung der gegebenen Empfindungsstoffe; aber stets als individueller Tätigkeiten und Erzeugnisse. Einen andern Daseinsort als Individuen gibt es für derartige „Gesetze" nicht. Dies berechtigt daher nicht zu dem Mythus, als wenn sie zwischen oder über den einzelnen Denkern ein Sonderdasein führten.

Dementsprechend bestreitet denn VAIHINGER ebenfalls mit Recht auch das Dasein eines „Bewußtseins überhaupt" (S. 270). Genug: es wird für diejenigen, die keine außersubjektive Welt kennen, folgerichtig bei „Solipsismus" bleiben müssen. Am allerwenigsten aber kann man durch solche Hypothese oder vielmehr „Fiktion" einer übergreifenden allgemeinen Denkfunktion eine „Objektivität" zu gewinnen hoffen, die für eine außersubjektive Welt vikarieren könnte. Und doch figuriert, auch bei VAIHINGER, „das Denken" fast als substantielle Macht.

3. VAIHINGER selbst setzt eine außersubjektive Welt voraus.

VAIHINGER legt, wie wir bereits sahen, gerade auf die Gesetzlichkeit, Unabänderlichkeit, Unwandelbarkeit in den Beziehungen der Empfindungen und in den Verhältnissen der Empfindungskomplexe, ihrer Sukzessionen und Koexistenzen, ein starkes Gewicht. So sehr, daß es fast scheint, als sähe er eigentlich nicht in den Empfindungen an sich, sondern vielmehr in ihren Ko-

existenzen und vor allem Sukzessionen die „letzte Wirklichkeit". Eine Wirklichkeit, die dann einen metaphysischen Hintergrund durchschimmern läßt.

Dies wird auch durch folgendes bestätigt. Er findet nämlich gelegentlich in den „Elementarempfindungen" „bloße Maßstäbe, um die Veränderungen der [außersubjektiven] Wirklichkeit zu messen" (S. 23). Auch haben die „elementaren Empfindungsqualitäten mit den „als objektiv anzunehmenden quantitativen Vorgängen keine Ähnlichkeit" (S. 23).

Überhaupt zweifelt er nicht an der Existenz einer wirklichen Außenwelt; natürlich nicht im räumlichen, sondern metaphysischen Sinne (S. 294, 186). Aus ihr sind Vorgänge, Prozesse „gegeben" (S. 309). Ebenso kennt er empirisch „gegebene" Quanta, die aus einheitlichen oder aus getrennten Teilen bestehen (S. 569). Desgleichen „ohne unser Zutun geschehende Ereignisse", die er berechnen will, um „die Willensimpulse nach den Direktiven der logischen Gebilde zweckentsprechend auszuführen" (S. 5).

Stimmte die gedachte Welt nicht irgend mit der wirklichen zusammen, so könnte, meint er mit Recht, auch die theoretische Berechnung nicht mit den schließlichen Tatsachen stimmen und unser sich nach jener gedachten Welt „dirigierendes praktisches Handeln auch in der wirklichen Welt" keinen „Erfolg haben" (S. 295). So hat denn das Denken, auch in seinen „Fiktionen", den Zweck, „die objektiven Zusammenhänge festzustellen und das Handeln zu ermöglichen" (S. 140). Ja es holt die Wirklichkeit ein und überholt sie unter Umständen sogar (S. 11). Denn die Vorstellungswelt hat den Wert eines Symbols, „mit Hilfe dessen wir die Vorgänge der [außersubjektiven] Welt in die Sprache unsrer Seele übersetzen können" (S. 89).

Zwar erklärt er das wirkliche Geschehen für „unfaßbar" S. 75) und überhaupt „unzugänglich" (S. 92). Dennoch ist ihm wiederum die Natur der realen Vorgänge „soweit bekannt, daß wir sie als von einer unwandelbaren Gesetzmäßigkeit beherrscht denken müssen" (S. 289.) Das Geschehen ist ihm „ein geordnetes System von Bewegungen" (S. 288). Ja er weiß auch von „einem Unbekannten, das der Materie zugrunde liegt" (S. 91).

Er kennt jedoch selbst den Grund, warum eine solche Übereinstimmung zwischen der wirklichen und gedachten Welt herrscht. Die Vorstellungswelt ist nämlich ein „sekundäres Produkt der

wahren Welt selbst", ein Gebilde, „welches organische Wesen dieser Welt aus sich heraustreiben", um sich in ihr zu orientieren (S. 89, vgl. auch S. 93); die „letzte Blüte des kosmischen Geschehens" (S. 22). Diese knüpft sich „auf eine bis jetzt ungelöste Weise" an jene reale Welt an (S. 289). Infolgedessen sind sogar wir selbst „Glieder der wahren Seinsreihe" und wirken auf sie ein (S. 295). Ja das Denken dient dazu, „die Verbindung zwischen seienden Wesen zu unterhalten und zu erleichtern" (S. 288). So sind ihm auch „alle höheren Vorstellungsgebilde" „Mittel zum Zweck der Erleichterung des Verkehrs empfindender Wesen" (S. 96).

Ein Unbefangener kann ja auch solchen Verkehr zwischen empfindenden Wesen, zumal den Menschen, nicht leugnen. Unter diesen Umständen, meint nun VAIHINGER mit Recht, müßte sich selbst eine Scheinwelt, die er aber nicht gut heißt, „mit dieser Seinswelt einigermaßen decken" (S. 295).

Man sieht aus dem allen, daß auch VAIHINGER keineswegs unempfänglich ist für den überwältigenden Eindruck einer außersubjektiven Wirklichkeit, die sich mittels der Erscheinungen und in ihnen, vor allem auch bei unserer Reaktion auf jene, geltend macht. Ja, wie wir sahen, stellt er bestimmte Merkmale dieser äußeren Wirklichkeit fest, deren Außersubjektivität er weder aus dem rein subjektiven Denken, noch aus den bloßen Empfindungen und ihren Sukzessionen gewinnen kann.

4. Die Tatsache einer außersubjektiven Welt drängt sich jedem Gesundsinnigen auf.

Diesen löblichen Selbstwidersprüchen konnte schon KANT nicht entgehen. Sie zeugen für den gesunden Sinn beider Denker. Doch sehen wir von näherem Eingehen auf dieselben vorläufig ab und konstatieren jetzt nur, daß sich auch VAIHINGER mit einer bloß subjektiven „Objektivität", wie er sie den Empfindungen zuschreibt, nicht zufriedenstellen läßt.

Weshalb bemühen sich nun dieselben, für welche folgerichtig die ganze Welt auf das Subjekt und auf subjektive Gebilde hinausläuft, ihr trotzdem wenigstens dem Namen nach irgendwelche Art von Objektivität zu beschaffen? Weshalb will man durchaus, und so auch VAIHINGER, eine Außenwelt haben? Ich meine im Sinne einer außersubjektiven Welt, die unabhängig vom Subjekt besteht. Weshalb bleibt man nicht einem konsequenten, ein-

seitigen Idealismus treu? Weil selbst die Steine schreien würden, daß in ihnen etwas stecke, was nicht nach Empfinden und Denken der Menschen fragt, sondern abgesehen davon ein Dasein für sich beansprucht. Weil schon der Zuhörer sich durch den Redner nicht zur bloßen Vorstellung des letzteren machen läßt, sondern ein Dasein als Ding an und für sich fordert. Wollte aber der Redner trotzdem dabei beharren, jenen nur für das Gebilde seiner eigenen, des Redners, seelischen Tätigkeit zu erklären, so würde ihm der Zuhörer zweifellos mit der gleichen Münze zahlen. Und zwar mit vollem Rechte. Dann hätte man also das spaßhafte Schauspiel von zwei Menschen, die einander gegenseitig als ihre bloßen Vorstellungen ansehen. Und damit erwiese sich eben eine solche Behauptung als lächerlich und ungereimt.

Oder sollten in solchem Verkehr eines menschlichen Subjekts und Objekts beide sich im Ernste bloß als „selbstlose" Endpunkte einer Empfindungstätigkeit betrachten, damit die „alleinige Wirklichkeit" des Empfindens gewahrt würde? Sollen sie sich beiderseits zu dieser Empfindungstätigkeit bloß hinzudenken, damit die Fiktivität ihres „Subjekt- und Objektseins", zu Ehren des Empiriokritizismus, einleuchte?

5. Das Objekt der Empfindung kann nicht vom Denken hinzugetan werden.

Leider läßt auch VAIHINGER, wie wir sahen, Objekt und Subjekt zur Sukzession der Empfindungen nur hinzudacht werden (S. 112, vgl. S. 84 f.). Ja er erklärt: „Faktisch existiert nur das, was zwischen ihnen [Subjekt und Objekt] liegt, die ... Empfindungsmasse, an deren eines Ende wir das Subjekt, an das andere wir das Objekt setzen" (S. 84).

Hiernach müßte ein subjektloses „Denken" das Subjekt und Objekt hinzutun! Wo sollte es das aber herbekommen? Aus seinem Eigenen kann es weder Subjekt noch Objekt entnehmen. Ein solches Denken wäre mithin nicht mehr fingierend, sondern vielmehr selbst eine bloße Fiktion.

Zur Begründung, daß das Denken an sich dazu unfähig ist, muß hier folgendes genügen. Es ist zunächst unerfindlich, wie ihm, als ausgesprochen subjektiver Funktion, ein Objektverhältnis entspringen kann. Ebenso unverständlich ist es, wie es als leere Formtätigkeit, des Beziehens und Unterscheidens,

einen zu unterscheidenden Gehalt, sei es auch nur das Schema eines solchen, soll aus sich zu produzieren vermögen.

Nur indem ihm etwas „gegeben“ wird, kann es an diesem „Gegensatz“ einen „Gegenstand“ seiner beziehenden und unter scheidenden Tätigkeit gewinnen. So entsteht ihm erst mit der „Gegebenheit“ ein Empfindungsobjekt. Erst an ihm kann seine Tätigkeit eine Objektbeziehung erhalten. Zugleich aber liegt hierin, daß das Denken sich die Empfindung aneignet, sie als eine Art Eigenbesitz in sich aufnimmt und sie so zu einem Moment seines eigenen Seins macht oder als solches anerkennt.

Mit andern Worten: nicht dem Denken als bloß beziehender Tätigkeit kann die Empfindung Objekt werden. Vielmehr nur, insofern dieses Beziehen ein „Erleben“ ist. Es muß dem Denken eben etwas einwohnen, das (Subjekt) die Empfindung als Ziel und Gegenstand seiner Betätigung innerlich erlebt. Solch ein Erlebendes ist eben das sogenannte „Selbst“.

Ja es würde die Empfindung auch dann noch dem Denken fremd bleiben müssen, daher nicht Objekt seiner Beziehung werden können, wenn jenes Selbst, das im Denken steckt, nicht zugleich das Selbst des Empfindens wäre. Nur indem das in sich einheitliche Beziehende sich in eben diesem Akte des Beziehens als Empfindendes erlebt, vermag es die Empfindung, als Objekt, auf sich zu beziehen. Nur so können Empfindungen Objekte werden.

Steckte mithin im Denken nicht eine innere Einheit, auf Grund deren es auch etwas von ihm Verschiedenes (Außersubjektives) erfassen könnte, so würde auch eine Empfindung (in welcher eine außersubjektive Beziehung steckt) niemals zu seinem Objekt werden können. Denn die Voraussetzung des Erfahrungsgehaltes, den man unter „Objekt“ versteht, ist immer ein Erlebtwerden durch eine innere Einheit, die auf sich selbst steht.

Im Erleben liegt mithin bereits die Selbstbeziehung. Jene Einheit kann sich nicht auf ein Objekt beziehen, ohne sich auf sich selbst zu beziehen. Mit andern Worten: auch das Denken besteht nur als Funktion eines Erlebenden. Und zwar zunächst eines sich selbst Erlebenden. Nur ein solches kann auch etwas Fremdes erleben; etwas innerlich aneignen, was an sich nicht sein eigen ist.

6. Auch das Subjekt der Empfindung kann nicht vom Denken hinzugetan werden.

Hierin liegt mithin zugleich, daß das Denken, um sich betätigen zu können, ein Erlebendes, ein Subjekt voraussetzt. Und zwar nicht als logische oder grammatische Kategorie, sondern als eine in sich ruhende innere Einheit, die sich eben im Denken erlebt und zugleich auch im Empfinden äußert. Sollte man dennoch einwerfen: ein Subjekt voraussetzen, sei eben „Zutat" des Denkens, so ergab sich bereits, daß das Denken als bloß formende Tätigkeit außerstande ist, eigene Zutaten, geschweige sein eigenes Subjekt, zu schaffen. Es heißt eben überhaupt die Welt auf den Kopf stellen, wenn das Denken den Denker, und nicht vielmehr dieser das Denken hervorbringt.

Die Empfindung wird demnach erlebt von etwas, was nicht sie selbst ist. Die Empfindung blau z. B. kann unmöglich sich selbst empfinden. Auch müßte sie blau sein, um dies in Wahrheit tun zu können. Aber weder der blau Sehende noch das blau Sehen ist blau. Ebensowenig, wie der Hörende und sein Hören die Tonempfindung ist, die gehört wird. Nicht das Sehen ist blau, sondern sein Gegenstand. Wir müssen daher, trotz der Vorurteile, die gegenwärtig hiergegen herrschen, einen Träger, ein Substrat des Sehens, wie des Gesehenwerdens annehmen. Nur der Sehende kann sein Sehen, wie das Gesehene erleben. Sowohl er selbst, wie auch dasjenige, was er sieht, müssen von der Tätigkeit des Sehens unterschieden werden, wenn unser Denken nicht in Ungereimtheiten verfallen soll.

Oder meint jemand dennoch: Subjekt und Objekt seien nur für den subjektiven Gesichtspunkt vorhanden? Für wessen Gesichtspunkt denn? Es kann ebensowenig einen Gesichtspunkt geben ohne einen, der ihn hat, wie einen Zahnschmerz ohne einen, der ihn hat. Darauf hat schon LOTZE seinerzeit wiederholt hingewiesen. Leider ohne dauernden Erfolg. In der Wirklichkeit setzt also ein Gesichtspunkt stets einen Sehenden voraus, dessen Gesichtspunkt er ist. Mithin müssen wir fragen: Wer ist der Sehende, oder wer sind die Sehenden, für deren „Gesichtspunkt" Subjekt oder Objekt einzig vorhanden sind? Sind es wirkliche, empfindende, denkende Wesen, oder sind sie selbst, als Subjekte des Denkens, wiederum bloß hinzugedacht"? Wer hat sie dann

hinzugedacht? Aber dieses sie hinzudenkende Subjekt könnte ja dann wiederum als solches nur hinzugedacht sein. Dies jedoch würde von neuem ein Hinzudenkendes voraussetzen usw. in indefinitum. Man sieht, auf welche Absurditäten ein derartiges bloßes Fingieren des Subjektes hinausläuft.

Oder soll sich das denkende Subjekt selbst denken, das fingierende Subjekt selbst fingieren? Dann hätten wir ein Subjekt, das gerade, indem es sich selbst beseitigen möchte, sich eben damit feststellt. Nämlich als ein sich (Objekt) auf sich selbst (Subjekt) beziehendes Wesen. Im anderen Falle bliebe nicht einmal ein Denker übrig, der das „denkende" Wegwerfen seiner selbst besorgen könnte! Ein solcher Ausgangspunkt des Beziehens, ohne den es zu dieser Tätigkeit überhaupt nicht kommen könnte, ist aber eben nichts anderes, als was man mit „Selbst" und in einem höheren Stadium mit „Ich" bezeichnet.

Übrigens setzt ja auch VAIHINGER „empfindende Wesen" als objektiv-wirklich voraus, die den Empfindungen zugrunde liegen. Dann ist aber die Empfindung eben nicht das einzig wirkliche Sein. Vielmehr sind die empfindenden Wesen, die mittels ihrer untereinander verkehren, mindestens ebensogut „objektiv" und wirklich.

Es ist somit ersichtlich, daß sich solch ein Ineinssetzen von „Empfinden und Sein" nicht halten läßt. Dies wäre eine Art von „Transsubstantiation". Sie wäre nicht weniger bedenklich, als die Ineinssetzung von „Denken und Sein", die VAIHINGER selbst mit Recht bekämpft (10, S. 276).

7. In den Kategorien steckt eine subjektive Auffassung objektiver Verhältnisse.

Dann bleibt aber nichts übrig, als zuzugestehen, daß die miteinander verkehrenden Wesen „Dinge an sich" sind. Und zwar gilt das ebenso von mir, wie von meinem Nächsten, mit dem ich verkehre (gegen S. 91 ff.). Freilich ist ein solches Zugeständnis nicht im Einklang mit VAIHINGERS ausdrücklich ausgesprochener Ansicht. Denn sämtliche Kategorialformen sind für ihn nur fiktiver Natur (S. 42, 98, 138, 183 f., 189). Sie sind nach ihm aus der Seele entwickelte Produkte der organischen Bildung, vom Denken, von der Einbildungskraft erfunden, um die Empfindungen zu ordnen (S. 150, 317), theoretisch wertlos, und nur praktisch wertvoll

(S. 308), da ihnen nichts Objektives entspricht (S. 324), und fälschen infolge davon die Wirklichkeit (S. 290).

So sind für VAIHINGER insbesondere die Substantialität und Kausalität bloß fiktive Denkformen (S. 98 und öfter). KANT habe, so meint er, die vorläufige Fiktion, daß es Iche und Dinge an sich gebe, der Wahrheit gemäß schließlich fallen lassen sollen. Da er dies nicht getan, so habe er auch nicht gefunden, daß „alle reelle Erkenntnis nur aus Beobachtung der Empfindungssukzessionen stamme" (S. 267). Alle Kategorien seien „bloße Analogien . . . Anwendungen eines zwar analogen, aber schließlich doch unpassenden Verhältnisses auf die objektiven Verhältnisse . . ., bei denen die Erfahrungskomplexe so betrachtet werden, als ob sich das Sein „ähnlich verhalte"; daher analogische „Fiktionen" (S. 316). So sei das Ding und seine Eigenschaften „der abstrakte Ausdruck des primitiven Eigentumsverhältnisses". Die „Seinsverhältnisse" würden „so betrachtet, als ob sie Dinge wären, welche als „Eigentum diese oder jene Eigenschaften hätten" (S. 313f.).

Andererseits seien „Ursache und Wirkung" nur der „abstrakte Ausdruck für Wille und Handlung". Doch würde jedes Sukzessionsverhältnis „denselben Dienst leisten" für die „Subsumption von Vorgängen", wie das „von Ursache und Wirkung". Man könnte z. B. die Ursache „Vater", die Wirkung „Sohn" nennen. Ursache sei nur „der verfeinertste Ausdruck" jenes Abhängigkeitsverhältnisses. Faktisch hätten wir eben „nur unabänderliche Zeitfolgen" (S. 317). Wir wiederholten damit „die Sache nur in einer anderen Sprache" (S. 318).

Für eine Anschauung, die kein Inneres kennt, sind diese Folgerungen VAIHINGERS durchaus konsequent. Auch hat er, mit KANT, insoweit recht, daß sich tatsächlich aus dem Denken selbst, aus „einem Bewußtsein überhaupt" keine einzige Kategorie ableiten läßt. Denn das allein Subjektive an den sogenannten „Kategorien" ist das Denken, und für dessen Grundfunktion kann man, wie wir sahen, nichts anderes in Anspruch nehmen, als ein inneres Beziehen und Unterscheiden: eine Tätigkeit, aus der allein auch alle höheren Formen desselben, z. B. auch Vergleichen, Zusammenfassen usw. abfließen können.

Indem nun VAIHINGER alle Kategorien in analogische Betätigungen, ja Fiktionen auflöst, beseitigt er, wenigstens grundsätzlich

jedes Inhaltliche, wie Qualität, Dasein, Geschehen aus denselben, und damit jede sonstige besondere Denkform, wie: Substantialität, Kausalität, die, gleich Stempeln dem Vorstellungsmaterial aufgeprägt wären, um ihnen so eine angeblich objektive Geltung zu schaffen.

Ferner hat VAIHINGER, wie bereits angedeutet wurde, auch hierin recht. Dem Beziehen und Unterscheiden entspringt wirklich in höheren Denksphären eine „vergleichende" Tätigkeit, die sich auf Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen bezieht. Auf Grund deren werden die einzelnen Dinge und Geschehnisse durch ähnliches Erlebtes „apperzipiert" und unter dasselbe „subsumiert", bis sich, durch wiederholte Apperzeptionen, schließlich allgemeine Begriffe und Gesetze ergeben.

Hingegen irrt VAIHINGER, wenn er meint, es lösten sich die Dinge und ihre Verhältnisse gänzlich in Analogien auf. Gehen doch diese selbst auf die Grundform des Beziehens und Unterscheidens zurück. Auch müßte ja dann das Denken alles wirkliche Sein verschlingen. Das könnte aber nur eintreten, wenn Sein nichts anderes als Denken wäre. Nur dann würden die Daseinsformen auch in höheren Denkformen, wie „Vergleichen", aufgehen können. In Wahrheit kann dies aber gerade deswegen nicht geschehen, weil, wie VAIHINGER anerkennt, Denken und Sein voneinander verschieden sind.

Will man, unter diesen Umständen, durch Beziehen und Unterscheiden oder Vergleichen überhaupt das Sein irgendwie erreichen, wie doch VAIHINGER annimmt, so kann das Denken in jeder Form nur eine Art und Weise subjektiver Auffassung objektiver Formen und Verhältnisse darstellen.

Der Hauptgrund; warum VAIHINGER selbst in Substantialität und Kausalität wahre Seinsformen nicht anerkennt, liegt jedoch darin, daß er, wie gesagt, die Innerlichkeit des Lebens verkennt. Beachtet man diesen Gesichtspunkt, dann gewinnt die ganze Betrachtungsweise einen anderen Charakter.

8. Die Substantialität gehört der objektiven (außersubjektiven) Wirklichkeit an.

Prüfen wir daraufhin zunächst die „Kategorie" der Substantialität noch etwas genauer. VAIHINGER sagt: indem man auf das Sein die Kategorie des Dinges und der Eigenschaft an-

wende, sehe man, mittels im Grunde unpassender Analogie, die Bestandteile der Außenwelt so an, als hätten sie in den sogenannten Eigenschaften ein „Eigentum", wie die Menschen es haben.

Bleibt denn aber gar nichts Richtiges über, wenn wir von der Substantialität die vermenschlichende Färbung abstreifen? GOETHE sagt einmal:

„Ich weiß, daß mir nichts angehört
Als der Gedanke, der ungestört
Aus meiner Seele will fließen" usw.

Er sieht in diesen Worten alle sonstige Zugehörigkeit als eine nur äußerliche an. Zugleich aber wählt er, als treffendes Beispiel geistigen „Eigentums": den Gedanken, im Verhältnis zum Denkenden, oder das Denken, als inneren Gehalt der menschlichen Seele.

Hierin liegt tiefe Wahrheit. Der Mensch erfährt unmittelbar an sich selbst, daß er bestimmte Gedanken, Gefühle, Vorstellungen, Erlebnisse, Erfahrungen hat, die kein anderer sonst besitzt; die also im eigentlichen Sinne sein geistiges Eigentum darstellen. Dasselbe gilt von seinen inneren „Eigentümlichkeiten", den „Eigenschaften" seines Charakters usw. Er erlebt dabei sich selbst als den inneren Einheitspunkt aller dieser verschiedenen Seiten seiner Betätigung. Ja, gleichsam als die durchhaltende, dauernde, innere Einheitslinie, in der sich alles das befindet, was er nacheinander erfahren und getan hat.

Diese innere Einheit deckt sich also mit keiner ihrer einzelnen Betätigungen. Sie fällt auch keineswegs mit ihrer Summe zusammen. Denn das Bewußtsein, derselbe zu sein, der nach allen diesen Seiten sein Dasein durchhält, beruht notwendig auf einem einheitlichen Gesamterleben, auf das ich schon früher hindeutete. Es ist daher etwas anderes, als die Summe der verschiedenen Betätigungen. Es läßt sich eben eine innere Einheit nicht aus der bloßen Addition mehrerer Funktionen erzielen. Sie selbst werden vielmehr von dem einheitlichen inneren Träger als seine verschiedenen Funktionen erlebt. Ja, diese dauernde Einheit bildet die Voraussetzung für jede seelische Betätigung überhaupt. Jeder Denkfähige kann sie in sich mit Bewußtsein erleben, wenn er will und für den, der sie nicht beachtet, ist ein gründliches Urteil über innerseelische Verhältnisse überhaupt nicht möglich.

Eine dauernde innere Einheit verschiedener Funktionen ist aber eben dasjenige, was man unter dem Begriff eines Dinges im streng wissenschaftlichen Sinne, oder einer „Substanz", zu verstehen hat. Zwar bezeichnet man mit dem Namen „Ding" auch Zusammenfassungen, die, scheinbar oder wirklich, eine bloß äußere Einheit besitzen. Die eigentliche Dinglichkeit aber ist der Substantialität gleich zu setzen, die, richtig gefaßt, nur von einem Wesen mit innerer Einheit ausgesagt werden kann.

Auch darf man die wahre Dinglichkeit nicht für materiell halten. Materiell kann ein Ding an sich nicht sein (vgl. 1. Teil, Kap. 14). Vielmehr nur die Erscheinung des Dinges, insofern es sich der Sinnlichkeit, vor allem dem Tast- und Gesichtssinn, des Subjektes darstellt.

Diese innere Einheit erlebe ich unmittelbarer, als alles andere. Ja, sie befähigt mich überhaupt erst, des andern inne zu werden. Selbstverständlich kommt dies Erleben nicht ohne weiteres zum reflektierten Bewußtsein, indessen ist einem solchen die Beobachtung derselben möglich.

Es fragt sich nun, ob ich das Recht habe, auch außer mir innere Einheiten von Funktionen oder substantielle Dinge anzunehmen. Da sind zunächst meine Eltern, Geschwister, Kinder, Verwandte, Freunde, Volksgenossen; zuletzt die ganze Menschheit. Ihnen werde ich die Substantialität, in dem angeführten Sinne, so wenig, wie mir selbst, bestreiten.

Dies würde nun schon für den Beweis genügen, daß es wirklich außersubjektive Substanzen gibt. Denn jedes Subjekt ist für das andere „außersubjektiv". Wenn nun dies nicht geleugnet werden kann, so liegt nicht viel daran, darzutun, daß außer den unzähligen Menschen die Substantialität auch Wesen neben ihnen zukomme. Denn auch ohne dies ist durch die erstere Tatsache der einseitige Subjektivismus geschlagen. Die Hinzunahme von Abermillionen anderer Substanzen könnte diesen Nachweis höchstens bestätigen. Selbst wenn man daher diese Bestätigung nicht gelten lassen wollte, bliebe die Notwendigkeit der Ergänzung des Idealismus durch den Realismus, des Subjektivismus durch den Objektivismus unerschüttert bestehen.

Daraufhin will ich denn zu zeigen versuchen, daß die Anwendbarkeit des Substanzbegriffes auch außermenschliche Wesen

umfaßt, ja, im Grunde unermeßlich ist. Doch brauche ich, aus dem angegebenen Grunde, auf eine durchgängige Zustimmung kein Gewicht zu legen.

Die Tiere stehen seelisch tiefer und sind einfacher organisiert. Dennoch werden wir ihnen den bezeichneten Dingcharakter zusprechen müssen. Haben sie doch ein, mit dem unsrigen unleugbar gleichartiges, wenn auch dumpfer bewußtes, Innenleben.

Auch die Pflanze besitzt noch eine Art innerer Einheit ihrer Betätigungen. Sie bekundet dies vor allem in ihrer Generations- und Regenerationsfähigkeit. Ja selbst den elementaren Lebenseinheiten innerhalb der pflanzlichen und tierischen Gesamtorganismen, den Zellen, werden wir eine innere Zentralisation ihrer Betätigungen, also eine Art Beseeltheit, zugestehen müssen. Zudem erkennen heutzutage auch die Naturforscher zunehmend an, daß jene Innenbewegungen von einem einheitlichen Prinzip ausgehen und getragen werden, das im Zellkern organisiert ist.

Ja, zuletzt meine ich, ohne die Gefahr einer phantastischen Übertreibung, sogar dem Pampsychismus recht geben zu müssen; so schiefe Folgerungen man auch daraus zu ziehen pflegt. Selbst in den letzten physikalischen und chemischen Elementen; in den Molekülen, Atomen, Elektronen lassen sich innere Regungen feststellen, die nicht ohne weiteres mit bloß mechanischer äußerer Bewegung gleichgesetzt werden können.

Wenn z. B. der Magnet Eisenfeilspäne anzieht, so muß dieses durch die Eigenart beider Teile bedingt sein. Sonst müßte er auch Holzspäne anziehn. Dieses tatsächliche Fernwirken beiderseits kann also nicht auf äußeren, sondern nur auf inneren Bedingungen ruhen. Es muß darin eine Innenregung beider Teile zur Erscheinung kommen. Eine Wechselwirkung, die ein inneres Verhalten der Dinge zueinander ausdrückt.

Dasselbe gilt von der Anziehung der Massen als solcher. In dem sogenannten Gravitationsgesetz stellt sich eine Fernwirkung im gesteigerten Sinne dar. Wenn sich Sonne und Erde nach dem Verhältnis ihrer Gewichte anziehen, so können diese nur die Summe ihrer Atomgewichte darstellen. Nun kann sich das Gewicht nicht zwischen den sich anziehenden Massen befinden. Auch wird es schwerlich durch Ätherschiebungen bewirkt. Daher ist auch hierin ein gegenseitiges Aufeinanderwirken der Körper bzw. zuletzt ihrer Atome zu sehen. Ein Aufeinander-

wirken, das hier wie dort eine Eigenregung voraussetzt, die eine allgemeine Wesensäußerung der Atome darstellen muß.

Fassen wir mithin das „Leben" im allgemeinsten Sinne der Innenregung von Dingen, so können wir auch in den höheren Lebensformen nur Komplikationen solcher Innenregungen finden. Kurz: wir müssen jedem Bestandteil der Welt ein Leben, eine Beseelung, wenn auch teilweise niedriger und niedrigster Art, zuschreiben.

Wenn nun VAIHINGER jede metaphysische Substantialität bestreitet und sie nur als Denkform gelten lassen will, so gesteht er jene dennoch andererseits indirekt zu. Soll doch, wie wir sahen, die Vorstellungswelt die Aufgabe haben, den Verkehr von empfindenden Wesen zu vermitteln. Ja, soll sie doch selbst einen Teil der kosmischen Wirklichkeit bilden, die sie aus sich hervorbringt. Freilich woher weiß VAIHINGER das letztere? Ist dem aber so, dann nehmen „die empfindenden Wesen" notwendig objektive Standpunkte in dieser Wirklichkeit ein. Dies bestätigt also, daß jedes einzelne empfindende Wesen für sich steht und besteht, unabhängig davon, ob es von andern Empfindenden wahrgenommen wird.

Freilich: wie stimmen diese Anschauungen VAIHINGERS und ihre notwendigen Konsequenzen zu seiner Behauptung: das einzig Wirkliche seien die Empfindungen? Diese, als unleugbare Erzeugnisse der empfindenden Wesen, können doch unmöglich ihre eigenen Väter sein! Das würden sie aber sein müssen, wenn sie mit den Empfindungen, als dem einzig Wirklichen, in eins fielen.

9. Die Kausalität gehört ebenfalls der objektiven Wirklichkeit an.

Solch ein „Verkehr" der empfindenden Wesen schließt jedoch weiter ein, daß sie zu gegenseitiger Empfindung und Wahrnehmung gelangen. Und dies setzt voraus, daß sie sich dazu veranlassen, einander zu empfinden und wahrzunehmen. Hierin liegt aber bereits immanente und transeunte Ursächlichkeit. So läuft VAIHINGERS eigene Anschauung von dem Verkehr der empfindenden Wesen auf eine objektive Einwirkung von Substanzen aufeinander und damit auf wirkliche Kausalität hinaus. So führt uns die Substantialität von selbst zu einer Er-

wägung der Kausalität, unter demselben Gesichtspunkt, ob es nämlich eine wahrhaft objektive gebe, weiter. In der Naturwissenschaft versteht man unter Ursächlichkeit im allgemeinen die gesetzliche Aufeinanderfolge von Geschehnissen; also die sogenannte transeunte Ursächlichkeit. Diese Definition reicht für ihre praktischen Zwecke aus. Sollen aber Geschehnisse aufeinanderfolgen, so müssen sie zunächst einmal vorhanden sein. Eine Sukzession derselben setzt also, vom logischen Gesichtspunkte aus, einfache primäre Geschehnisse voraus. Dies muß vom tieferen Denken berücksichtigt werden. Man hat also hier eine primäre Ursächlichkeit von einer sekundären zu unterscheiden. Jene ist die Voraussetzung für diese. Die „immanente" ist die einzige Art der Ursächlichkeit, die wir aus unmittelbarer Erfahrung kennen. Das Wesen der transeunten hingegen läßt sich nur mittelbar erschließen.

Allerdings bedeutet hier und dort der Begriff der Ursache auch etwas Verschiedenes. Bei der primären heißt „Ursache" die „Sache", aus der eine Tätigkeit hervorgeht. Eben diese Tätigkeit ist ihre Wirkung. Hier dagegen heißt die vorangehende Tätigkeit: Ursache, während die folgende als Wirkung bezeichnet wird. Dabei wird davon abgesehen, daß jede einzelne dieser Tätigkeiten an einer Sache, als ihrer immanenten Ursache, haftet.

Insofern also bei dem Verkehr empfindender Wesen das Empfinden und Wahrnehmen selbst subjektive Tätigkeiten sind, fallen sie unter den Begriff immanenter Ursächlichkeit. In dem „Veranlassen" hingegen liegt, daß die Empfindenden in einander Eindrücke hervorrufen, mithin aufeinander wirken: d. h. eine transeunte Ursächlichkeit. Und wenn die kosmische Wirklichkeit die empfindenden Wesen, samt ihren Vorstellungen, „hervorbringt", so ist jene als Anfangsglied, eine immanente Ursache, der eine Reihe transeunter Ursachen und Wirkungen folgen.

Das bereits für die Substanz verwendete Beispiel ist auch als Typus für das Wesen der primären Ursächlichkeit brauchbar. Wir erleben direkt keine andere Art derselben, als die Tätigkeit des Denkers, der einen Gedanken denkt; des Empfindenden, der einer Empfindung inne wird; des Fühlenden, der sich von Lust oder Schmerz bewegt fühlt; des Wollenden, der nach einer bestimmten Betätigung hinstrebt. Die Aussage, daß jede unmittelbare Tätigkeit derart „kausal" sei, ist eine Tautologie. Denn

wenn ich die Kausalität aus der Tätigkeit wegließe, so bliebe nur ein sinnleeres Wort übrig.

Der primären Ursächlichkeit gegenüber, läßt sich andererseits leicht einsehen, daß wir von der sekundären, selbst leiblichen, Ursächlichkeit erst mittelbar erfahren. Unser Gefühl oder Affekt läßt unser Herz pochen und die Adern schwellen, oder unser Wille setzt die Glieder unseres Leibes in Bewegung; wie sich denn z. B. auf Grund unseres Beschlusses, Klavier zu spielen, die Finger wie von selbst in der beabsichtigten Art rühren. Allerdings wissen wir, daß die Bewegung der Finger und der darauf erfolgende Tastenanschlag keine zufällige Sukzession darstellen, sondern daß sie unsern Willen, der Körper möge sich so oder so regen, zum Ausdruck bringen. Unmittelbar aber können wir von dieser transeunten Ursächlickeit nichts wahrnehmen, da bereits die Körperbewegungen die Grenzen unseres selischen Innenlebens überschreiten.

Sofern wir jedoch überhaupt das Wesen unbekannter Vorgänge nach bekannten bestimmen und abschätzen müssen, nicht umgekehrt, wird es sich schon logisch empfehlen, auch jene Vorgänge, deren Inneres wir nicht unmittelbar kennen, inneren Ausgangspunkten zuzuschreiben. Zumal ein Geschehen ohne etwas, durch das es geschieht, im gesamten Bereich unmittelbarer Erfahrung unerhört ist.

Dann müssen wir somit überhaupt jede transeunte Ursächlichkeit auf die immanente zurückführen. Nähere Erwägung bestätigt dies. Schon wenn wir, wie VAIHINGER ebenfalls voraussetzt, handelnd auf die Außenwelt wirken sollen, so bedeutet es dasselbe Verhalten, nur von der andern Seite: daß Personen oder Dinge der Außenwelt auf uns einwirken. Das ergibt also ein Geschehen, welches beiderseits von innen ausgeht und wiederum beiderseits durch körperliche Vermittlung die andere Seite beeinflußt bzw. zu Empfindung, Wahrnehmung und eventueller Handlung erregt.

So finden sich hier die transeunten Ursachen und Wirkungen zwischen die immanenten Endpunkte in stetiger Reihenfolge eingeschoben. Nehmen wir z. B. an, ein Vater wolle seinen unnützen Sohn züchtigen. Dann folgt des Vaters immanenter Willenswirkung das transeunte Erheben seiner Hand zum Schlagen, diesem die immanente Schmerzempfindung des Gezüchtigten, deren unmiß-

deutbarer Ausdruck wiederum eine transeunte Verzerrung der Mienen und eventuell das Geschrei des Gezüchtigten sind.

Sollte ein Vernünftiger im Ernste solche Reihenfolge der Geschehnisse als eine bloß äußerliche Sukzession ansehen? Oder muß er sie nicht als äußern Ausdruck und Folge der inneren Absicht und Stimmung des aktiven und passiven Teiles deuten?

Nehmen wir nun die Erkenntnis hinzu, die wir durch Erwägung der Substantialität gewannen, daß überhaupt jede immanente, unmittelbare Wirkung nur als Äußerung der Eigenart eines Dinges verstanden werden kann: dann sehen wir ein, daß auch transeunte Ursache wie Wirkung, für sich betrachtet, Äußerungen eines inneren, also immanenten Wirkens sein müssen. Nur rein von außen angesehen, erscheinen sie als wesenlose, innerlichkeitslose Geschehnisse.

Selbst ein mechanisches Wirken hat insofern immanente Ausgangspunkte, als sowohl Ursache wie Wirkung, Ausdruck bestimmter Artung derjenigen Vehikel sind, die hier menschliche Zwecke vermitteln müssen. Diese sind freilich jenen Stoffen selbst äußerlich, entspringen jedoch Menschen, deren ursächliche Betätigung im letzten Grunde immanent ist.

Es ist mithin zwar gewissermaßen richtig, wenn VAIHINGER sagt, daß Ursache und Wirkung [im transeunten Sinn] der abstrakte Ausdruck für Wille und Handlung sind. Wir haben hier aber nicht, wie er meint, eine unpassende „Analogie" vor uns, als wenn wir eine bloße äußere regelmäßige Zeitfolge von Geschehnissen fälschlich im anthropomorphen Sinne innerer Abhängigkeiten deuteten. Es liegt vielmehr tatsächlich auf beiden Seiten eine wesentlich gleichartige Folge von Geschehnissen vor, in welcher jedesmal das zweite innerlich durch das erste bedingt ist. Wie jedes Geschehnis zuletzt Äußerung eines bestimmten, eigenartigen inneren Seins und Wesens ist, so bringt auch die transeunte Ursächlichkeit eine Gemeinschaft mehrfachen immanenten Wirkens zum Ausdruck. Auf diese Weise wird also das Verhältnis, das unter abstraktem Gesichtspunkt als bloß äußere Sukzession erscheint, in concreto zu einem inneren Wirkungszusammenhang ergänzt.

Wenn nun VAIHINGER, um die Fiktivität der Ursache zu beleuchten, bemerkt, man könnte ebensogut die Ursache Vater, die Wirkung Sohn nennen, so bestätigt er dadurch, daß die

primäre Ursächlichkeit ein Verhältnis inneren Hervorbringens ist. Die immanente Kausalität des „Zeugens" liegt allerdings im Trieb selbst. An ihn schließen sich dann, in transeunter Folge, die das Ziel vermittelnden Akte an, deren letzte Wirkung zu dem „Erzeugnis" führt. Dabei regt von den wirkenden Substraten das vorhergehende immer das folgende zur immanenten Äußerung seines Wesens an.

Da nun alle Substanzen, wenigstens potentiell, wirksam sind und daher, unter günstigen Bedingungen, zu der ihnen zukommenden Wirkungsart gereizt werden können, so ist in der Kausalität überhaupt die Äußerungsform alles lebendigen Seins zu erkennen.

Hiermit erweisen sich die wichtigsten „analogischen Funktionen" VAIHINGERS als innerlich begründete wirkliche Geschehnisse, so daß sie die Übertragung vom subjektiven auf das objektive Gebiet nicht bloß dulden, sondern fordern.

Schon im Kantischen Denken lag der Widerspruch, daß es zwar Dinge an sich geben sollte, die das „Gemüt" zum Empfinden veranlassen, daß diese aber nicht aufeinander, also folgerichtig auch nicht auf das Subjekt, wirken durften. Deshalb mußten Substantialität und Kausalität nunmehr bloße Denkformen werden.

VAIHINGER vergrößert diesen Fehler insofern, als ihm die Kategorien nur noch Fiktionen bedeuten, die die Wirklichkeit fälschen (S. 58). Die Nichtanerkennung der Einwirkung der Dinge auf das Subjekt ist um so auffallender, wenn man umgekehrt das Wirken des Subjekts auf die Dinge zugibt (S. 295).

KANT erklärt eine Erscheinung für sinnlos, in welcher nichts erscheint. Das Erscheinen aber setzt eben eine Wirkung der Dinge auf das Subjekt voraus. Ebenso sinnlos ist demnach offenbar, wenn es keinen gibt, dem das Erscheinende erscheint. Denn was dem Dinge recht ist, das dem Objekte zugrunde liegt, muß auch dem Dinge billig sein, welches im Subjekt erscheint. Und dennoch erklärt VAIHINGER die Seele für eine Fiktion (S. 412f., 50, 415 usw.)! Eine tiefere Begründung der betreffenden Verhältnisse ist an diesem Orte nicht möglich. Ich habe sie in meinem oben angeführten Werke „Das Wesen der Erkenntnis" zu geben versucht. Indessen mußte ich auch jetzt über diesen Punkt etwas ausführlich werden, weil VAIHINGER gerade auf ihn das größte Gewicht legt. Denn mit der Stempelung der Sub-

stantialität und Kausalität zu bloßen Fiktionen glaubt er der ganzen Vorstellungswelt das gleiche Gepräge aufgedrückt zu haben, da für ihn jene Kategorien die Grundlage jeder Denkbewegung sind. Jedes Urteil, jeder Schluß geht hierauf zurück.

Sollen nun aber sogar Substantialität und Kausalität bloße Fiktionen sein, dann muß der Selbstwiderspruch VAIHINGERS um so mehr auffallen, wenn er trotzdem empfindende Wesen, damit also Dinge oder Substanzen und zugleich einen Verkehr zwischen ihnen annimmt, der, wenn er wirklich stattfindet, unmöglich anders als kausal, und zwar in transeunter Ursächlichkeit, verlaufen kann.

Ich darf davon absehen, daß das an sich unsinnliche Wirken eines Dinges auf das andere sich für die Sinne, vor allem für Gesichts- und Tastsinn als räumliche Bewegung gibt, da dies für das Wirken an sich nichts verschlägt.

10. Objektive Pluralität und, Objektivität von Zahl und Zeit.

Doch ziehen wir noch einige weitere Konsequenzen aus den bisherigen Aufstellungen VAIHINGERS! Er weiß nicht bloß von verschiedenen Empfindungen, sowie von verschiedenen Sukzessionen und Koexistenzen derselben, sondern auch von einer Mehrheit empfindender Wesen. Seine Weltanschauung ist hiernach: pluralistischer Realismus bzw. Idealrealismus. Denn er kennt eine wirkliche Vielheit, von Dingen, wirkliche Quanta usw. (S. 569). So können denn auch die „Zahlen" nicht bloße Fiktionen sein, denen nichts in der Wirklichkeit entspricht; wie er doch annimmt (S. 783, 82, 72, 569).

Kehren wir jedoch zu den Sukzessionen und Koexistenzen der Empfindung zurück, die das einzig Wirkliche sein sollen. Immerhin werden diese Sukzessionen und Koexistenzen nicht selbst empfunden. Es sind ja keine Empfindungen, sondern deren Ordnungen, Gruppierungen, Reihenfolgen. Sind nun jene Empfindungen als rein subjektiv anzusehen, dann auch ihre Ordnungen. Denn sie stellen nichts als Verhältnisse derselben dar. Sind die Empfindungen hingegen „objektiv", wie VAIHINGER will, so müssen auch ihre Ordnungen „objektiv" sein.

Sofern indessen die Empfindungen etwas Qualitatives sind, ihre Sukzessionen und Koexistenzen hingegen Relationen dar-

stellen, sind diese jedenfalls nicht aus jenen, durch bloße Analyse, herauszuholen. Sie könnten etwa hinzugedacht sein und so aus innerer Formung des Subjektes stammen. VAIHINGER rechnet sie indes vielmehr zur objektiven Wirklichkeit. Dann können sie ihre Objektivität schließlich nur daher haben, daß irgendwelche Beziehungen der wirklichen Dinge untereinander, mittelbar, in ihnen zum Ausdruck kommen. Dies kann für den Denkenden und Empfindenden natürlich nur nach Maßgabe dieser seiner seelischen Funktionen geschehen.

Die „Sukzessionen" der Empfindungen bedeuten nun ihre Zeitfolgen, die Koexistenzen ihre Gleichzeitigkeiten. Betrachtet man demnach (S. 88 usw.) mit KANT und VAIHINGER die Zeit als rein subjektives Gebilde, dann gibt es keine objektiven Sukzessionen. Wenn man dagegen mit VAIHINGER an letzteren festhält, so erkennt man damit zugleich eine objektive Zeit an. Dann kann diese aber eben nicht bloße Fiktion, nicht irrige Vorstellung sein. Und doch nimmt dies VAIHINGER an (S. 88, 99, 126, 386).

Allerdings widerspricht er sich auch hier, wenn er erklärt: „Gegeben sind der Seele also außer dem Material der Empfindungen als solcher noch die Zeitverhältnisse, in welchen [„in welcher" ist wohl Druckfehler], sie in dieselbe [die Seele] eintreten; der Rhythmus, in dem das Spiel der Empfindungen und Wahrnehmungen erfolgt" (S. 298).

Hier erkennt er also eine objektive Zeitfolge an (so auch S. 318), innerhalb deren er die verschiedenen Arten derselben unterscheidet: Simultaneität und Aufeinanderfolge, oder: Koexistenz und Sukzession; wie er sie sonst nennt.

In der Tat ist die Zeit nicht als bloßer Gedanke anzusehen. Vielmehr als Form wirklichen Geschehens. Nämlich als die Stetigkeit seiner Folge. Die Gleichzeitigkeit schließt die Pluralität der Geschehnisse ein. Indessen brauche ich hier nicht darauf einzugehen.

Freilich wird auch jene Form gedacht. Man darf sich aber nicht durch die verbreitete Meinung beirren lassen, als wäre das Wirkliche dann nicht wirklich, wenn es gedacht oder vorgestellt wird; als erwiese schon das Denken oder Vorstellen eines Gegenstandes, daß dieser ein bloßes Vorstellungs- oder Denkgebilde sei. Dann dürfte man überhaupt keine Wirklichkeit anerkennen,

die sich vom bloß Gedachten oder bloß Vorgestellten unterschiede. Aber gerade hiermit würde man jeden gesunden Sinn für die Wirklichkeit verleugnen.

VAIHINGER weiß seinerseits so gut von einer kosmischen Wirklichkeit, wie von wirklicher Sukzession und Koexistenz. Ja, er betont, wie wir sahen, wiederholt deren unabänderliche objektive Gesetzlichkeit (vgl. bes. S. 97f.). Er muß ja eine wirkliche Zeitfolge auch deshalb zugeben, weil aus seinen Voraussetzungen eine wirkliche Kausalität folgt. Die Zeit in der Außenwelt ist demnach eine Abstraktion aus dem wirklichen Wirken der Dinge aufeinander.

Freilich muß man die Zeitfolge und das Zeitmaß kosmischer Bewegungen von Zeitmaß und Folge seelischen Geschehens, so wie die bloße Vorstellung beider Arten von Geschehnissen, und damit auch ihrer Zeiten, von dem wirklichen Verlauf derselben unterscheiden.

Ich will hier nur noch auf einen verwandten Punkt hindeuten. Die Sukzessionen der Empfindungen sind mit qualitativen und formalen Änderungen dieser verbunden. Die Änderung aber setzt einen Zustand voraus, in welchem sie noch nicht bestand: also ein wirkliches Vorher und Nachher. Beachtet man sie nun an mehreren Empfindungen, so stellen sich auch ihre Sukzessionen und Gleichzeitigkeiten als objektive Wirklichkeiten heraus. Wie jedoch die Empfindung einen Empfindenden voraussetzt, kann sich die Änderung nur an einem sich Ändernden vollziehen. Jedenfalls kann sie nicht zwischen den sich Ändernden im Nichts schweben.

Vielleicht wirft man ein: die Änderungen könnten von dem Ganzen ausgehen, das die einzelnen Empfindenden umfasse. Dann müßte also ein einheitlicher innerer Zusammenhang zwischen allen Einzelnen bestehen. Damit erhalten wir zu den Empfindungen und Empfindenden ein neues „Wirkliches" hinzu: nämlich eben ihren inneren Zusammenhang. Denn der wäre mit der Einzelwirklichkeit der Empfindungen nicht ohne weiteres gegeben. Diese bleiben, an und für sich, im Subjektiven stecken. Wenn aber das Ganze die Änderungen in den einzelnen Trägern hervorbrächte oder veranlaßte, so wäre das auf alle Fälle eine objektive Wirkung. Auch hiermit würde also das kausale Ge-

schehen für die Wirklichkeit gerettet und somit auch wiederum eine objektive Zeitfolge gesetzt.

Nehmen wir jedoch einmal ein Gesamtwirken an, so kann dies in den einzelnen nicht wirken, ohne diese selbst, in denen das Geschehen verläuft, zum Wirken zu veranlassen, und wenn gar die Empfindungen das einzig Wirkliche sein sollen, darf man sie am wenigsten vom Wirken ausschließen. So wird man gerade auch von diesem Standpunkte aus einräumen müssen, daß wir in den empfindenden Wesen wirkliche Träger und Ausgangspunkte eines Wirkens, und damit wiederum wirkliche Zeitfolge vor uns haben.

Hier noch ein Wort von dem Verhältnis der Sukzessionen VAIHINGERS zu den Empfindungen. Wären wirklich nur Empfindungen und deren Sukzessionen die „objektive" Wirklichkeit, dann müßte diese bei den letzteren denselben Sinn haben, als bei den ersteren. Da nun tatsächlich, wie wir sahen, die Empfindungen Bewußtseinszustände sind, so müßten auch die Sukzessionen bloße Bewußtseinszustände sein. Das sollen sie aber nach VAIHINGER gerade nicht.

Schreiben wir jedoch nun den Sukzessionen und Koexistenzen eine außersubjektive Wirklichkeit zu, so kann das Wirkliche diese seine Wirklichkeit nur durch Wirken zum Ausdruck bringen und zu erkennen geben. Dann sind also die „objektiven" Sukzessionen kausale Zeitfolgen, und die Koexistenzen haften an wechselwirkenden Dingen. Ihre Koexistenz schließt mithin die Substantialität und ihre Sukzession die Kausalität ein. Und doch sollten letztere Formen (Substantialität und Kausalität) rein subjektive Zutaten des Denkens, ja Fiktionen sein.

Dennoch sollten wiederum die „Sukzessionen" gerade nicht hinzugedacht, sondern mit den Empfindungen „gegeben" sein. Dann müßten sie somit, als eine Art „Verhältnis" der Empfindungen, in diese hineingehören. Sollen sie daher mit oder in ihren Sukzessionen das einzig Wirkliche darstellen, so müssen beide in eins fallen, d. h. die Empfindungen müssen ihre eigenen Ordnungen nicht haben, sondern sein. Wie können aber Verhältnisse dasjenige selbst sein, zwischen dem sie bestehen! Hiermit würde demnach die Empfindung selbst zur Kausalität Diese gehörte also mit zum „Wirklichen"; während VAIHINGER sie als Denkform diesem entgegensetzt.

Sofern er andererseits empfindende Wesen anerkennt, muß auch auf diese eine objektive Sukzession, und zwar im vollen Sinne, Anwendung finden. Denn die Geburt derselben geht doch notwendig ihrem Tode voraus. Das bedeutet also eine Sukzession in der Entwickelung der Empfindenden selbst. Eine Sukzession, die unabhängig von derjenigen der Empfindenden besteht. Letztere setzt ja vielmehr die Empfindenden voraus. Soll nun schon die Sukzession der Empfindungen nach VAIHINGER keine bloße Erdichtung, sondern Wirklichkeit bedeuten, so muß das erst recht von dieser Sukzession in der Entwickelung der Empfindenden gelten.

11. Positive und negative Folgerungen aus VAIHINGERS Annahmen auf die objektive Wirklichkeit.

Aus dem Bisherigen ergibt sich mithin, daß außer den Empfindungen samt ihren Sukzessionen und Koexistenzen, auf welche VAIHINGER die Wirklichkeit einschränken möchte, nach seinen eigenen Aussagen, noch die empfindenden Wesen selbst, und zwar in objektiver Mehrheitlichkeit, ferner ein Verkehr derselben untereinander in die objektive Wirklichkeit mit einzubeziehen sind. Mit solchem Verkehre muß er indessen zugleich noch die unausweichlichen Konsequenzen wirklicher Wechselwirkung und der daran haftenden objektiven Zeitfolge in den Kauf nehmen.

Räumen wir indessen einmal ein, die Einschränkung der Wirklichkeit auf die Empfindungen bestände zu recht, so würde z. B. aus den Sukzessionen und Koexistenzen der Empfindungen, ja aus diesen selbst, sowie aus den empfindenden Wesen, die wirkliche Mehrheitlichkeit herausfallen müssen. Es gäbe also höchstens noch einen Empfindenden und eine Empfindung. Alles andere wäre „Fiktion". Man würde mithin die Wahl haben, ob dies eine Geruchs-, Geschmacks-, Gesichts- oder Gehörsempfindung sein sollte. Jedenfalls wäre damit alle geistige, ja seelische Entwickelung für den Menschen abgeschnitten. Denn diese geht nur am Leitfaden der Empfindungen vor sich. Der Mensch würde dann nicht nur stumpfsinniger sein, als die Tiere sind. Nein, auch diese verlören jedes wirkliche Seelenleben.

Denn die Veranlagung dafür müßte, weil sie sich nicht entwickeln könnte, im Keime ersticken.

Aber wir müssen noch weiter gehen. Wenn die Empfindungen das einzig Wirkliche repräsentieren, dann kann es folgerichtig auch keine „Empfindenden" mehr geben. Selbst nicht einen einzigen. Und in der Tat erscheinen für VAIHINGER, wenigstens grundsätzlich, das Subjekt der Empfindung, so gut wie ihr Objekt, als bloße „Fiktionen", als der Wirklichkeit nicht entsprechende, zu ihr erst hinzugedachte, Vorstellungen (vgl. S. 7, 4 u. f.). Mithin könnte, unter diesem Gesichtspunkt, schließlich nur eine einzige Empfindung, und zwar ohne einen Empfindenden, existieren.

Hiermit würde sich jedoch VAIHINGERS „idealistischer Positivismus" als ein, äußerst reduzierter, zudem solipsistischer Sensualismus ausweisen. Und dieser sähe sich alles Materials beraubt, um auch nur eine fingierte Vorstellungswelt erbauen zu können. Freilich wäre durch das Bisherige eine solche Möglichkeit so wie so abgeschnitten. Aus dem allen erhellt, daß die Empfindungen unmöglich das einzig Wirkliche sein können.

Schließlich hängen die Widersprüche in der Grundanschauung VAIHINGERS teilweise auch mit dem keineswegs eindeutigen Gebrauch der hier vor allem in Betracht kommenden Ausdrücke des „Wirklichen", „Objektiven", „Gegebenen" u. dgl. zusammen. Das „Objektive" z. B. schillert, wie wir sahen, zwischen einer Erscheinungsform kosmischer, außersubjektiver Wirklichkeit — der einzig richtige Begriff des Objektiven — und einem rein subjektiven Korrelat des Vorstellens und Denkens. Ich erinnere hier nur an das Hinzutun von Subjekt und Objekt durch das rein subjektive Denken einerseits und an die Objektivität der miteinander verkehrenden empfindenden Wesen andererseits; an die Empfindungen, als einzig Objektives, gegenüber der Objektivität der kosmischen Wirklichkeit. So werden ferner, wie wir sahen, Sukzessionen und Koexistenzen in dieselbe „Objektivität" eingerechnet, wie die Empfindungen, die doch Bewußtseinszustände sind. Wiederum wird für jene eine kosmische Objektivität in Anspruch genommen. Und doch müßten die Sukzessionen und Koexistenzen, als Ordnungen bloßer Empfindungen, subjektive Zutaten des Denkens und Fiktionen sein und mit

Substantialität und Kausalität zusammenfallen; während ihnen andererseits, als Ordnungen des einzig „Objektiven", vielmehr selbst „Objektivität" zukommen müßte.

12. Rückblick auf VAIHINGERS Stellung zur „Wahrheit", insbesondere als einer Entsprechung der subjektiven Vorstellungswelt gegenüber der objektiven Außenwelt.

Ich werfe von hier aus nur noch einen Blick auf das, was sich aus dem allen für die „Wahrheit" ergibt, auf die das Denken und Erkennen so oder so auch bei VAIHINGER zielt. Er versichert allerdings, daß von „Wahrheit" in dem alten Sinne, nämlich als Entsprechung gegenüber einer Wirklichkeit nicht mehr die Rede sein könne (S. 5). Andererseits will er aber dennoch den gemeinen Skeptizismus abwehren, als ob das menschliche Denken zu schwach wäre zur Erkenntnis der „Wahrheit" (S. 229). Denn bei alledem besteht auch für ihn, wie wir sahen, das Ergreifen der Wahrheit in einem „Zusammentreffen mit der Wirklichkeit".

Nun sollen jedoch die einzige „Wirklichkeit" die Empfindungen sein. Da die gesamte Vorstellungswelt bloß hinzugedichtet wird, würde hiernach die ganze „Wahrheit" in der Aneignung von Sinnesempfindungen bestehen. Und wenn wir gar, trotz VAIHINGER, die Empfindungen als subjektiv ansehen müssen, dann ist auch dieser Wahrheitsrest nichts weiter als eine „Fiktion".

Wir können daher auch nicht zugeben, daß dasjenige, was ihm schließlich die Welt bedeutet, sich aus seinen eigenen Voraussetzungen ergibt. Er behauptet, zusammenfassend, die Welt der Erscheinungen sei nicht „bloßer Schein", sondern ein symbolisch, zweckmäßig formiertes Vorstellungsgebilde, „das uns ermöglicht, in der Welt des Unerkennbaren und Unerfahrbaren uns zu bewegen, uns zu orientieren, ohne sie selbst zu kennen" (S. 239, 249). Solche Möglichkeit setzt eine derartige Anpassungsfähigkeit der „Psyche" an die wirkliche Welt voraus, daß die Seinsverhältnisse der letzteren in den Vorstellungs- und Denkbeziehungen der ersteren irgendwie zum Ausdruck kommen. Das kann jedoch nur geschehen, wenn die seelischen von den kosmischen Verhältnissen her beeinflußt werden. Dies geht aber nicht an ohne beiderseitige Wirkungsgemeinschaft.

Dennoch leugnet VAIHINGER, wenigstens grundsätzlich, wie wir sahen, jede Einwirkung der Außen- auf die Innenwelt. Ja er stellt sogar eine wirkliche „Entsprechung“ zwischen beiden in Abrede. Das hätte er freilich nicht einmal nötig, da es für ihn weder eine Innen- noch Außenwelt gibt. Denn die Begriffe „innen“ und „außen“, die freilich auch KANT schon als „Reflexionsbegriffe“ auffaßte, sind ihm ja bloße Fiktionen (S. 84 f).

Allerdings unterscheidet er trotzdem, wie wir sahen, das subjektive Denken mit seiner Vorstellungswelt nicht nur von den „objektiven“ Empfindungssukzessionen, sondern auch von einer wirklichen Welt, im Sinne eines wahrhaft objektiven Seins. Es bleiben ja sogar die empfindenden, also auch denkenden „Wesen“ für ihn Bestandteile dieser kosmischen Welt, und er räumt nicht nur ein, daß sie tatsächlich handelnd auf diese einwirken, sondern erkennt gewisse Merkmale an, in denen beide übereinstimmen. Und da die empfindenden Wesen miteinander verkehren sollen, wird hiermit zugestanden, daß sie Anregungen und Eindrücke der sie umgebenden Welt in sich aufnehmen und sie sich aneignen. Von einem solchen Standpunkte aus sollte VAIHINGER dahe in dieser tatsächlichen Beziehung der Seele auf die Außenwelt den Gegensatz einer Innen- und Außenwelt und eine Wechselwirkung beider erkennen. Auch sollte er die „Entsprechung“ der, von der kosmischen produzierten, psychischen Welt mit jener nicht schon deswegen für unmöglich halten, weil sie eben die Vorstellungswelt, mittels seelischer Funktionen, erzeuge. Besteht doch normalerweise von jeher eine nicht bloß äußere, sondern auch innere „Entsprechung“ zwischen Vater und Sohn.

Warum leugnet VAIHINGER sie trotzdem? Der Grund dafür erhellt aus folgender betonten Stelle, in welcher er auch über KANT hinausgeht. Er will einmal mit KANT „fingieren“: „es gebe Iche und Wesen, welche auf sie einwirken, also Dinge. Bei dieser Einwirkung kommt aber nur der Anstoß von außen, alles andere tut das Ich von innen hinzu; Raum, Zeit, Kategorien, kurz alles stammt aus dem Ich, und es produziert diese Formen infolge jenes Anstoßes. Der Anstoß selber aber bleibt jenseits des Ich, d. h. über die durch den Anstoß erregte Wirkung in uns können wir nicht hinaus, d. h. jenseits der Erfahrung können wir die Kategorien nicht anwenden, denn diese sind die Reaktion der

Stelle auf äußere Anstöße nach kausalem Zusammenhang: — nun aber sind ja die Kategorien als subjektiv erkannt. Aber auch Substanz, Kausalität sind Kategorien, auch Einheit. Also sind das Ich, das Ding an sich und die zwischen ihnen bestehende Kausalität selbst nur ein subjektiver Ansatz, der wieder wegzufallen hat. — Bleibt die Empfindung, über welche als einzige Erfahrung nicht hinauszukommen ist" (S. 268).

Wir stehen vor dem springenden Punkte der Erkenntnistheorie. VAIHINGER zieht die richtige Konsequenz des Kantischen Gedankenganges. Sind selbst Substanzialität und Kausalität bloße Denkformen, dann gibt es in Wahrheit keine Dinge an sich, geschweige denn einen kausalen Verkehr zwischen ihnen und dem Ich. Dann kommen wir in der Tat über die durch den angenommenen Anstoß erregte Wirkung nicht hinaus. Ja, da es keine Wirkung der Außenwelt auf die Seele gibt, so kann selbst dieser Anstoß nicht von außen kommen, sondern muß ein rein innerseelischer sein.

Aber auch die Empfindung, als Bewußtseinszustand, ist ausschließlich „innerseelisch", demnach, trotz VAIHINGER, rein „subjektiv".

Gibt es aber nur Subjektives, so ist, wie ich zeigte, das unentrinnbare Ende einer solchen Anschauung der Solipsismus, d. h. der philosophische Wahnsinn.

Hierzu kommt, daß für VAIHINGER alles Subjektive fiktiv ist. Damit wird also auch seine vermeintlich einzige Wirklichkeit, die Empfindung, zur bloßen Fiktion. Wer will aber dann noch irgend welche „Objektivität" in die „Erfahrung" hineinbringen?!

Zum Glücke sahen wir, daß VAIHINGER selbst das, was er im ganzen verwirft, im einzelnen dennoch zugibt, oder daß wenigstens die Konsequenzen seiner eigenen Anschauung notwendig dahin führen. Umsoweniger Grund haben wir, uns solchen vernichtenden Konsequenzen auszusetzen, müssen in ihnen vielmehr den indirekten Beweis sehen, daß dennoch irgendwie ein objektives Moment in der Empfindung stecken muß.

Es kann sich folglich nur darum handeln, es in ihr zu finden. Nun steht hier aber nur die Widerlegung von VAIHINGERS Anschauung, nicht die ausführlichere Darlegung meiner eigenen in Frage, die ich in meinem „Wesen der Erkenntnis" zu geben versucht habe. Hier deute ich daher den Weg zu jener gesuchten Objektivität, den ich für den richtigen halte, nur an. Sollte er

sich dennoch als ein Abweg oder Umweg erweisen, so zeige man einen besseren! Denn es muß auf alle Fälle einen geben.

Jener objektive Anstoß, der die Reaktion des Empfindens hervorruft, wirkt damit, wie ich bereits ausführte, auf das erlebende Selbst ein. Nur auf Grund davon erlebt dieses den Gehalt seiner Empfindung, daß es sich selbst, sein eigenes inneres Leben erlebt. Und zwar hier zunächst in der Modifikation des Empfindens, als besonderer Selbstbetätigung. In diesem Maßstab des Selbst kann es zugleich allein einen Maßstab haben für etwas, was nicht es selbst ist. Einzig an dem Maßstab des Eigenen kann es ein Fremdes ermessen, falls ein solches da ist. Denn es muß ihm in dem Zustande der Selbstbetätigung entgegengesetzt zumute sein, als in einem Zustande, in welchem ihm diese Selbstbetätigung eingeschränkt oder behindert wird. Die Selbstbetätigung als solche muß ja dem allgemeinen Lebensgefühl als Gefühl der Freiheit anklingen, während ein Zustand ihrer Behinderung das entgegengesetzte Gefühl hervorrufen muß. Eben das des Behindert-, Gehemmt-, Gezwungenseins. Dieser Gegensatz muß zum, wenigstens unmittelbaren, Bewußtsein kommen, wenn beide Zustände als aufeinander treffend erlebt werden und damit Unterscheidung und Vergleichung derselben ermöglicht wird.

Andererseits ist es ausgeschlossen, daß ein Zustand voller ungehinderter Selbstbetätigung mit einem Zwangsgefühl verbunden sein könnte. Stellt sich daher ein solches ein, so kann es seinen Grund nur darin haben, daß tatsächlich etwas in die Selbsttätigkeit eingreift, was nicht zu ihr gehört. Eine Wirkung, die also von etwas anderem als von ihm selbst ausgehen muß.

Eine derartige Erscheinung ist nun tatsächlich vorhanden. Doch kann sie sich nur demjenigen zeigen, der die Fähigkeit innerer Selbstbeobachtung besitzt. Prüfen wir darauf hin die Wahrnehmung. Wenn ich irgend etwas, z. B. einen bestimmten Baum, wahrnehme, so fühle ich, falls ich meine Empfindungsorgane nicht überhaupt verschließe, mich zu diesem Wahrnehmen gezwungen. Ich fühle mich ferner gezwungen, den Gegenstand der Wahrnehmung, den Baum, so wahrzunehmen, wie er ist, an dem Orte, wo er ist, zu der Zeit, wann ich ihn wahrnehme. In allen diesen Beziehungen fühle ich also meine an sich freie Selbstbetätigung im Empfinden behindert.

Diese gefühlte Hemmungswirkung kann aus den ausgeführten Gründen nicht von meinem Selbst ausgehen. Sie muß mithin etwas zum Ausgangspunkt haben, was nicht ich selbst bin; etwas Außersubjektives. Sie bezieht sich jedoch, wie gesagt, auf das Das und das Was, das Dasein und Wesen dessen, was in die Selbstbetätigung meines Empfindens eingreift; mit anderen Worten: auf den bestimmten Gegenstand meines Empfindens, an dem bestimmten Orte und zu der bestimmten Zeit. Wohl ist das Empfinden des Baumes meine Selbsttätigkeit, aber daß und wie, wo und wann ich das empfinde, auf welches sich meine Tätigkeit richtet, hängt von einer fremden Wirkung ab.

Bei dem Akte der Wahrnehmung ist mithin das denkende Empfinden des betreffenden Gegenstandes mein. Dieser selbst aber, als das bestimmte Ziel meines denkenden Empfindens, wird mir aufgezwungen. Der Zwang trifft also gerade dasjenige, was die Empfindung oder den Empfindungskomplex zur Wahrnehmung macht, d. h. zu der Auffassung einer Vorstellung als einer wirklichen, außersubjektiven; wodurch sich das Wahrnehmen von dem bloßen Empfinden oder auch von dem erinnerten Empfinden, dem „Vorstellen" im engern Sinne, unterscheidet.

Dies bestätigt sich, wenn ich dieses „Vorstellen" dem eigentlichen „Wahrnehmen" gegenüberstelle. Vorstellen kann ich, was und wie, wo und wann ich will; wahrnehmen nicht. Bei jenem erfahre ich tatsächlich mich unmittelbar frei. Höchstens insofern mittelbar gebunden, als meine Vorstellungen auf erinnerte Wahrnehmungen zurückgehen.

So macht mich das Zwangsgefühl, das jeden Wahrnehmungsakt begleitet, unmittelbar eines Außersubjektiven inne, auf das sich die Selbsttätigkeit meines Wahrnehmens bezieht. Dadurch aber erhalte ich Recht, Anlaß und Nötigung, am Faden der Kausalität, auf die Bestimmtheit, Qualität und Unterschiedenheit jener kosmischen „Anstöße" und ihrer Ausgangspunkte zurückzuschließen. Eben hierdurch wird dann eine relative, wenn auch mittelbare, Erkenntnis der Außenwelt ermöglicht. Zugleich ein wirklicher Verkehr der empfindenden und denkenden Wesen, wie ihn Vaihinger selbst anerkennt.

13. Die Gründe von Vaihingers Selbstwidersprüchen.

Diese gesamte Prüfung der Grundlagen der Vaihingerschen Erkenntnistheorie hat mit meinem eigenen Standpunkt unmittelbar nichts zu tun. Mag man diesem nicht zustimmen, wo ich ihn gelegentlich streife; es handelt sich hier einzig darum, ob Vaihinger sich fast in allen Hauptpunkten seiner Grundlegung und deren Konsequenzen selbst widerspricht oder nicht.

Wenn sich nun aber ein Denker wie er in solche Widersprüche verwickelt, so kann das nur daran liegen, daß er bei allem Scharfsinn einen unhaltbaren Standpunkt vertritt. Um jenen Widersprüchen zu entrinnen, wird er daher zu seiner allzu eingeschränkten „Wirklichkeit" ausdrücklich diejenigen Momente hinzunehmen müssen, auf welche die Konsequenzen seiner eigenen Annahmen folgerichtig hinführen. Nämlich die außersubjektive Wirklichkeit von: Sukzession, Koexistenz, Pluralität, Substantialität, Kausalität; endlich von der Zeit als Form wirklichen kausalen Geschehens, sowohl in individueller als kosmischer Hinsicht.

Wenn wir alle diese Faktoren zusammenfassen, so ergibt sich daraus freilich nicht ein idealistischer Positivismus, sondern, wie gesagt, ein Idealrealismus. Wir erhalten eine außersubjektive Welt zurück; wie sie auch die Voraussetzung des Kantischen Ausgangspunktes bildet. Eine Welt, die uns zwar nur in der Form erscheinen kann, wie sie unsrer subjektiven Auffassungsart entspricht. Aber sie erscheint doch wirklich in ihr, ist unabhängig von dieser Erscheinung vorhanden und bekundet sich auch in dieser subjektiven Anpassung soweit, daß wir ihr Grundgewebe, der Wirklichkeit entsprechend, zu erkennen vermögen.

Welches sind nun die besonderen Gründe, die einen vor nichts zurückschreckenden Denker daran hindern, voll und ganz das anzuerkennen, was er im Grunde und in seinen Konsequenzen selbst zugibt? Sie scheinen mir im Kampf eines gesunden Sinnes für die Wirklichkeit gegen heimisch gewordene Denkgewohnheiten zu liegen, die dennoch seiner innersten Richtung auf unverkürzte Erfahrung nicht Genüge leisten. So versucht er die Anerkennung einer wirklichen Außenwelt, die unabhängig vom Denken, ja selbst Empfinden besteht, mit einem Standpunkt zu vereinigen, für den

die Existenz zweier ineinander eingreifender Welten, einer Innenwelt und einer Außenwelt, überhaupt abgetan sein muß. Solch widersprechende Elemente können sich daher nie zu einer in sich einheitlichen Weltanschauung zusammenschließen.

Kantianismus, Positivismus und Empiriokritizismus ringen um VAIHINGER. Mit KANT geht er von dem, durch einseitiges Denken nicht verschobenen, unmittelbaren Eindruck einer äußeren, vom Subjekt unabhängigen, Wirklichkeit aus. Dieser Eindruck hält ihn mit so starken Banden fest, daß ihm schon die Empfindungen im Grunde nur „Symbole" für diese „wirkliche" Welt sind, auf deren Erreichung schließlich auch das Denken abzielt. Ja diese Welt erzeugt erst die gesamte Vorstellungswelt aus sich, mittels einer „organischen Denkfunktion", und in dieser Welt sind die individuellen Subjekte selbst als Glieder eingereiht.

Sofern demnach Empfindungen und Denken als Bewußtseinszustände, als seelische Erscheinungen, von dem kosmischen Sein erst produziert werden, stößt VAIHINGER hier nahe an den Materialismus, für den die Innenwelt ein Erzeugnis der materiellen Welt ist. Dennoch entgeht er ihm dadurch, daß für ihn andererseits die Materialität selbst ein fiktives Erzeugnis des Denkens ist (S. 379).

Hingegen behält er immerhin dessen Wahrheit, nämlich den Realismus, insofern bei, als er die Außenwelt nicht durchweg in die Innenwelt auflöst.

Bei der Schwierigkeit indes, beide Welten gegeneinander abzugrenzen, ist es zu begreifen, daß VAIHINGER sich, wiederum mit dem Positivismus, dahin bescheidet, in einer fast unbekannten Welt zu leben, die Möglichkeit einer Erkenntnis auf die unmittelbarste Erfahrung einzuschränken und sich damit zu begnügen, daß man die Wirklichkeit soweit erreichen könne, um sie berechnen und in der praktischen Einwirkung auf sie mit ihr zusammentreffen, ja unter Umständen sogar sie überholen zu können. Daß er bei alledem eine gewisse Erkenntnis bestimmter Merkmale derselben voraussetzt, davon darf ich hier absehen.

Im Zusammenhang hiermit bestimmt er endlich, mit dem Empiriokritizismus, als den wirklichen Inhalt der Erfahrung, das einzig „objektive Sein", die Empfindungen. In der Tat liegen in ihnen die letzten Elemente der Erkenntnis und zugleich das Band zwischen Außen- und Innenwelt. Innen und Außen, Sub-

jekt und Objekt, Ich und Ding an sich soll es aber gerade nach dem Empiriokritizismus nicht geben. Natürlich. Wenn es keine metaphysische Außenwelt gibt, dann muß die ganze Wirklichkeit zuletzt ein Gebilde subjektiver Bewußtseinszustände: einer empfindenden (vorstellenden) und denkenden Funktion sein.

Dennoch wird auch von VAIHINGER der Gegensatz zwischen einer bildschaffenden und ordnenden Tätigkeit offenbar empfunden. Da nun die Empfindungen der formenden und ordnenden Denktätigkeit als Stoff gegeben sind, so behält VAIHINGER Begriff und Namen der „Objektivität" bei und erteilt sie, innerhalb der an sich rein subjektiven Sphäre des Denkens und Empfindens, diesem letzteren, gegenüber der formenden Tätigkeit des Subjekts. Hierbei berücksichtigt er also eine Bezüglichkeit der Empfindungen, als „Objekte", auf eine metaphysische Außenwelt nicht, behandelt jene vielmehr, in Übereinstimmung mit dem Empiriokritizismus, stellenweise als die einzige und echte „Objektivität".

Das Denken seinerseits bildet, vor allem durch Abstraktion und Analogie, eine Vorstellungswelt, als Symbol der wirklichen, aus. Diese Abstraktionen und Ähnlichkeiten aber berühren immer nur einzelne Seiten der Gegenstände und vermögen sie so nicht voll wiederzugeben. Deshalb erscheint schon die notwendig einseitig fortschreitende, diskursive Art unseres Denkens an sich VAIHINGER als fiktiv. Um so mehr, als dasselbe, um weiter zu kommen, sich vielfach genötigt sieht, probeweise mit bewußt falschen, nur vorläufigen, Ansätzen zu rechnen, um so, wo möglich, das Ziel auf „Umwegen" zu erreichen.

In der sorgfältigen und umfassenden Erörterung dieser fiktiven Behandlung des Vorstellungsmaterials durch das Denken erkannten wir den hauptsächlichsten Fortschritt, den VAIHINGER im philosophischen Denken bewirkt. Dieses Verdienst bleibt ihm auch dann, wenn er, wie ich meine, den Umfang der Fiktion hier und da zu weit absteckt.

Dennoch ist der empiriokritizistische Standpunkt selbst, der für unsern Philosophen im allgemeinen beherrschend in den Vordergrund tritt, in sich unhaltbar. Denn er wird, wie wir sahen, der vollen Wirklichkeit nicht gerecht. Immerhin würde VAIHINGERS Weltbild einheitlicher sein, wenn er diese Anschauungsweise nun wenigstens durchgehend festgehalten hätte. Wenn er aber z. B. mit dem Empiriokritizismus Subjekt und Objekt als bloße

Kunstprodukte, ja Fiktionen des Denkens ansah, so durfte er nicht zugleich, mit KANT und dem Realismus, eine Außenwelt jenseits der Empfindung annehmen. Er mußte vielmehr alles aus der Wirklichkeit beseitigen, außer den Empfindungen, wie es der Empiriokritizismus tut.

Vor allem war jede Spur äußerer metaphysischer Wirklichkeit zu tilgen. Waren die Empfindungen das „letzte" Wirkliche, so konnte es daneben nicht noch ein „allerletztes" Wirkliches geben. Denn nur dadurch, daß die Welt der Erscheinungen als einzige Wirklichkeit galt, ließ sich die lästige Welt der Dinge an sich, die in der Erscheinung hätte erscheinen sollen, gänzlich beseitigen.

Von hier aus verstand es sich von selbst, daß um keinen Preis in den Kategorien eine Auffassung von Formen irgendwelches außersubjektiven Seins stecken durfte. So sah VAIHINGER sie denn als rein subjektive Gebilde an, mit welchen das Denken die Empfindungen „umspann", um eine rein subjektive Einheit und Ordnung in sie hinein zu bringen. Nach dieser Satzung mußte es jedoch schon für Kontrebande gelten, wenn VAIHINGER die Kategorien zu Mitteln wählte, um damit eine fremde, äußere Wirklichkeit, wenigstens indirekt, rechnend, zu erreichen: denn so wurde die Außenwelt ja wieder eingesetzt, deren Nichtdasein der Empiriokritizismus beschlossen hatte.

VAIHINGER möchte jedoch neben der Anschauung des Empiriokritizismus auch noch Reste des Realismus festhalten. Gerade deshalb ergaben sich für ihn die angeführten Widersprüche mit unentrinnbarer Notwendigkeit.

Aus demselben Quell stammen die mancherlei schwankenden Wendungen und mehrdeutigen Ausdrücke. Dies nötigte mich meinerseits dazu, VAIHINGERS Anschauungen bald vom Gesichtspunkte des Realismus, bald von dem des Empiriokritizismus oder auch vom Positivismus aus zu beleuchten. Durch solche Vermengung von drei unverträglichen Weltanschauungen kommt das Schillernde in VAIHINGERS Darstellung seiner Erkenntnistheorie.

Die angeführten verschiedenen Auffassungen der wahren Wirklichkeit, die sich bei unserm Denker nebeneinander finden, müssen vielmehr so miteinander vereinigt werden, daß die Wahrheit, die die einzelne enthält, an ihre Stelle gesetzt wird, um so eine organische Gliederung der Faktoren der Erkenntnis zu er-

möglichen. Nie wird man die Einsicht KANTS verleugnen dürfen, daß die Erkenntnis der Welt uns unmittelbar nur auf subjektivem Wege vermittelt werden kann. Trotzdem aber brauch man nicht mit dem Positivismus daran zu verzagen, dennoch mittelbar auch die Grundfaktoren feststellen zu können, welche die Welt der Dinge, als objektiv, zur Erkenntnis beiträgt. Denn sie erscheint wirklich in der Erscheinung, wenn auch notwendig den Formen der seelischen Auffassung angepaßt. Mag man darüber verschiedener Meinung sein, ob ein einzelner Faktor von subjektiver oder objektiver Seite stammt; es ist jedenfalls gleich verkehrt, den objektiven wie den subjektiven Beitrag zu verleugnen. Daher leidet der Empiriokritizismus an einem nicht geringeren Fehler als sein Gegenpart, der naive Dogmatismus. Dieser meint, daß die Dinge gerade so sind, wie sie erscheinen. Jener hingegen verfängt sich in der umgekehrten Einseitigkeit eines lückenlosen Subjektivismus, der in Wahrheit keine Außenwelt mehr kennt. Mag er auch sagen, die Empfindungen bildeten das einzig wahre, und zwar objektive, Sein: im Grunde kann auch er nicht leugnen, daß dieses „Objektive" nur den Namen der „Objektivität" führt und vielmehr, als unleugbarer Bewußtseinszustand, subjektiv ist. So ist sein Standpunkt ein, nur verdeckter, einseitiger Subjektivismus. Näher: ein Sensualismus. Hierin ist er KANT gerade entgegengesetzt, aber nicht zu seinem Vorteile. Denn jener machte die Gesetze des Denkens zu den eigentlichen Schöpfern der Welt. Die Naturgesetze sollen ja nichts als Denkgesetze sein. Der Empiriokritizismus aber, der das einzig Wirkliche in den Sinnesempfindungen erkennt, unterwirft damit den Beitrag des Denkens dem Dienste des Empfindungsstoffes. Ja, VAIHINGER steigert diesen Fehler noch dadurch, daß nach ihm das „einzig Wirkliche" mittels der Vorstellungswelt in hohem Grade verfälscht wird.

Allerdings mit dem Endziel, die Wahrheit, wenigstens symbolisch, dennoch zu erreichen. Aber gerade hierin widerspricht er sich selbst, wenn auch mit löblicher Inkonsequenz: daß die zu erreichende „Wahrheit" tatsächlich eine andere ist, als die allein dafür geltende: bloße Sinnesempfindung. Es ist im Grunde jene „gesetzliche Ordnung von Sukzessionen und Koexistenzen". Diese sollen nicht dem Denken selbst entstammen, können aber ebensowenig aus den Empfindungen abgeleitet werden. So

weisen sie notwendig auf die kosmische Welt zurück, deren Ordnung mittels der Empfindungsordnung symbolischen Ausdruck erhält. Eine Welt, deren Erkenntnismöglichkeit der Positivismus leugnet, die aber für den folgerichtigen Empiriokritizismus gar nicht vorhanden ist.

So bewahren die Inkonsequenzen der Weltanschauung VAIHINGERS ihn allerdings vor den Einseitigkeiten, denen sowohl der extreme Subjektivismus als der Dogmatismus verfallen müssen. Doch kommt er der Wahrheit leider nur auf Kosten davon näher, daß er den Grundansichten seines eigenen angenommenen Standpunktes mehr oder weniger untreu werden muß.

Die Hauptfrage aller Erkenntnistheorie betrifft zuletzt den Ort, wo sich die subjektive Welt mit der Welt der Dinge berührt; wo dem auffassenden Individuum seine Umwelt, der auch von VAIHINGER anerkannte Kosmos, unmittelbar gegenübertritt. Selbstverständlich als ein einheitliches Ganzes, das auch die Subjekte, als seine Teile, mit umfaßt. Aber doch so, daß die Individuen auf einem eigenen, relativ selbständigen, Teilstandpunkt dem Universum gegenübertreten.

Der gesuchte Ort, an welchem die Vermittlung zwischen den beiden Seiten der Welt, der subjektiven und objektiven, für den Standpunkt des Individuums, stattfinden muß, kann nur in den Elementen der subjektiven Wirklichkeit liegen, mittels deren (der Elemente) diese mit der objektiven Seite zusammenstößt, d. h. aber in den Empfindungen selbst. Hier muß die Brücke zwischen beiden Welten geschlagen werden.

Wenn sich indessen die Lücken eines einseitigen Idealismus als so groß erweisen, daß selbst Gegner jedes Realismus, von der Bedeutung eines VAIHINGER, sich genötigt finden, Anleihen bei ihm zu machen: dann wird die Welt zwar nicht bloß eine reale, aber auch nicht bloß eine ideale Seite haben. Nur ein solcher Standpunkt wird vielmehr der vollen Wirklichkeit gerecht werden können, der die Wahrheiten des Idealismus und Realismus, des Subjektivismus und Materialismus zu vereinigen weiß. Das vermag indessen nur ein gesunder Idealrealismus zu leisten.

Schlußwort.

Von hier aus wollen wir nun zum Schluß noch einen Blick auf das proton pseudos der Vaihingerschen Erkenntnislehre werfen. Man kann sie von einer Seite her als das non plus ultra auch des Empiriokritizismus ansehen. Dieser betrachtet die subjektive und objektive Seite der Wirklichkeit nicht etwa als Korrelate, sondern rein relativistisch. Dasselbe, was unter dem einen Gesichtspunkt als subjektiv erscheint, gilt ihm unter dem andern als objektiv. Hiernach könnte man also die Empfindung ebensogut subjektiv wie objektiv nennen. Beides ist im Grunde dasselbe. Nur die Gesichtspunkte der Betrachtung sind verschieden. So wird scheinbar jede Differenz erledigt. Die Empfindung, als Grundelement der Erkenntnis, erhält diejenige, schließlich weder subjektive noch objektive, Realität, von der überhaupt zu reden ist.

Solcher Weltansicht gegenüber erscheint VAIHINGERS Standpunkt zunächst als noch radikaler. Denn er läßt, wenigstens prinzipiell, überhaupt keine theoretische Erkenntnis der Realität mehr bestehen. Er löst sie vielmehr in eine Vereinigung praktischer Hilfsmittel für seelische, geistige Selbsterhaltung auf. Diese müssen, sobald man sie an dem Maßstab irgendwelcher theoretischen Entsprechung gegenüber der Wirklichkeit mißt, vielmehr als Fiktionen erscheinen. Denn eine Wahrheit im alten Sinne gibt es nicht mehr.

Dennoch bahnt VAIHINGER hiermit tatsächlich unwillkürlich eine Rückkehr zum Realismus an. Sah doch der Relativismus gänzlich davon ab, daß die Grundlage aller Erkenntnis, nämlich die Relation einer subjektiv-objektiven Welt, wie die Empfindung sie enthält, eine substantielle Voraussetzung (im metaphysischen Sinne) hat; daß die Vorstellungswelt nämlich bloß für einen Denkenden existiert und existieren kann. VAIHINGER hingegen gibt dem „Denken", als der subjektiven Ursache der Fiktionen, eine ausgezeichnetere Stelle. Denn es schafft eine, fingierte, Vorstellungswelt, indem es zu dem einzig Wirklichen, den Empfindungen, „alles", insbesondere auch Subjekt und Objekt, hinzutut.

Hierdurch wird nun aber die scheinbare Gleichartigkeit aufgehoben, die der Relativismus dem Subjekt, gegenüber dem Objekt, zuschrieb. Denn er nahm der subjektiven Seite so sehr

ihre Eigenart, daß der Denkende oder Fingierende als hervorbringendes (metaphysisches) Subjekt ausgeschaltet wurde und man höchstens eine Art logischer, um nicht zu sagen: grammatischer Subjektivität beibehielt. In sprachlichen Sätzen können ja Subjekt und Objekt ohne Schaden der Sache vertauscht werden, wenn nur das aktive in das passive Verhältnis, oder umgekehrt, verwandelt wird.

Hiermit begnügt sich VAIHINGER indessen nicht. Zwar hebt auch er das Subjekt auf, sowie auch das Objekt, als Korrelat des ersteren. Aber er läßt die Quelle subjektiven Schaffens und Formens im fingierenden „Denken" bestehen bleiben. Es muß die Empfindungen, die ihm als rein „objektive" Wirklichkeit gelten, subjektiv gestalten. Er könnte nun statt „das" Denken ebensogut „der" Denkende oder Fingierende sagen. Denn das Denken setzt, wie ich zeigte, ein Erleben, ein Innewerden seiner selbst, voraus. Ohne dies würde nie eine innere Aneignung eines Fremden möglich werden. Und doch liegt dies in seiner Aufgabe, Empfindungen zu gestalten. Dafür verschlägt der deutsche grammatische Artikel „der" oder „das" gar nichts.

In dieser Stellung, die VAIHINGER dem fingierenden Denken gibt, versteckt sich demnach eine Rückkehr zu metaphysischer Wirklichkeit des Ichs, die er ja, wie wir uns überzeugten, der Sache nach, auch sonst wiederholt voraussetzt.

Hiermit stoßen wir nun aber zugleich auf den Hauptschaden solcher Betrachtungsweise. Denn das Denken, richtiger: das denkende oder fingierende Subjekt, wird, im Widerspruch mit jener unbeabsichtigten Anerkennung seiner metaphysischen Substantialität, unter der Hand wieder ein bloß Gedachtes oder Fingiertes. So ergibt sich das sich selbst widersprechende, darum unlösbare Problem, daß sich der Fingierende, als Fingierenden, selbst erst fingieren muß. Der Ertrinkende soll sich demnach an seinem eigenen Schopfe aus dem Sumpfe ziehen.

Hiermit wird die Grundlage der „Philosophie des Als ob", als Philosophie, von vornherein in die Luft gebaut. Denn erst dasjenige kann sich fingierend betätigen, dessen Dasein nicht selbst eine Fiktion ist, dessen Betätigungsmittel nicht selbst bloß fiktive sind. Sollte jemals ein einheitliches „System" der Fiktionen möglich werden, so mußte wenigstens dem Fingierenden eine Wirklichkeit zukommen, auf grund deren er fingieren kann.

Denn die Erzeugnisse eines unwirklichen Fingierenden können nicht einmal wirkliche Fiktionen sein. Von diesem wirklichen Dasein des Fingierenden weiß aber VAIHINGER im Prinzip nichts. Denn die Empfindungen gelten als das einzig Wirkliche.

Die zweite Bedingung für die Ermöglichung einer Philosophie der Fiktionen ist aber notwendig die, daß die Fiktionen nicht mit bloß fingierten Hilfsmitteln erzeugt werden. Denn mit fingierten Mitteln lassen sich nur unwirkliche Fiktionen erreichen.

Dazu kommt, daß, wie gesagt, das Fingieren erst das Subjekt beschaffen soll, welches fingiert. Es kann indes unmöglich für das Empfinden oder Denken oder Fingieren einen subjektiven Ausgangspunkt „hinzutun", wenn es selbst keinen hat. Daher steht VAIHINGER vor der Danaïdenarbeit, daß ein fingiertes Subjekt mit bloß fingierten Mitteln eine Welt der Fiktionen ins Dasein setzen soll. Ein fingierendes Etwas muß notwendig vorausgesetzt werden, um überhaupt Fiktionen erzeugen zu können. Und doch kann man ein solches Fingierendes, wenn ihm keine Wirklichkeit einwohnen soll, nicht anders erhalten, als indem man es erst fingiert. Hier muß der Sohn den Vater erst erzeugen.

Daher kann man aber auch VAIHINGERS Unternehmen nicht recht beurteilen und würdigen ohne prinzipielle Einsicht in die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit der Aufgabe, mit der er sich von vornherein belastet. Erwägt man dies, dann erklären sich alle die Selbstwidersprüche und schwankenden Verwendungen der in Betracht kommenden Begriffe von selbst. Ich möchte den sehen, dessen Denkfähigkeit einer solchen Aufgabe gewachsen wäre.

So vermochte auch der achtungswerte Scharfsinn, die Weite und Freiheit seines Gesichtskreises, der unerschrockene Mut unseres Denkers ihm die Erreichung seines eigentlichen Zieles nicht zu ermöglichen. Will man die ganze Vorstellungswelt als eine bloße Fiktion dartun, so muß wenigstens das Fingierende eine objektive Wirklichkeit bedeuten. Und dies bildet doch selbst einen bedeutsamen Teil der wirklichen Welt. Da VAIHINGER dieses Subjekt verschmähte, sah er sich gezwungen, es unvermerkt dennoch vorauszusetzen.

Denn ich bin überzeugt, daß er sich selbst, den Denker und Erdichter dieser Gedanken und Erdichtungen, keineswegs als eine

bloße „Fiktion“ ansieht oder gar erlebt. Ich meine sogar, daß ihn zuweilen nur die Besorgnis, die Grenzen der mittelbaren Erkenntnis dogmatistisch zu überschreiten, die Bedeutung unmittelbaren Erlebens, der letzten Quelle alles Denkens, unterschätzen läßt.

Nur von dem unausrottbaren Vertrauen auf die Wirklichkeit und Haltbarkeit des eigenen inneren Lebens aus, konnte er sich kühn den Denk„luxus“ gestatten, von der objektiven Wirklichkeit des ihm unmittelbar Gewissen und Allergewissesten abzusehen, um einmal zu untersuchen, wie sich die andere Seite der Welt ausnimmt, wenn man sie ganz und gar unter den Gesichtspunkt der „Fiktion“ stellt. Dabei hat er dann so reiche Garben von Fiktionen in die Scheuer der Philosophie eingebracht, daß diese ihm für immer dankbar sein wird.

Die Gottestatsache.

Religionsphilosophische Erörterung im Anschluß an VAIHINGERS Als-Ob-Philosophie und an EUCKENS Philosophie des Geisteslebens.

Von **H. Hegenwald.**

Der Gottesgedanke ist einer der ältesten, der die Menschheit beschäftigte, und in seinen verschiedenen Fassungen spiegelt sich der Geistes- und Kulturcharakter der jeweiligen Zeitepoche deutlich wieder. Im 19. Jahrhundert verschwand er etwas aus der zentralen Stellung, die er bis dahin eingenommen hatte, und HEGEL klagte mit Recht: „Je mehr sich die Erkenntnis der unendlichen Dinge ausgebreitet hat, indem die Ausdehnung der Wissenschaften fast grenzenlos geworden ist und alle Gebiete des Wissens zum Unübersehbaren erweitert sind, um so mehr hat sich der Kreis des Wissens von Gott verengt. Es hat eine Zeit gegeben, wo alles Wissen Wissenschaft von Gott gewesen ist. Unsre Zeit hat dagegen das Ausgezeichnete, von allem und jedem, von einer unendlichen Menge von Gegenständen zu wissen, nur nichts von Gott.“

Aber jene Zeiten, die einen Abstieg der philosophischen Arbeit und damit der Metaphysik und der philosophischen Erwägungen